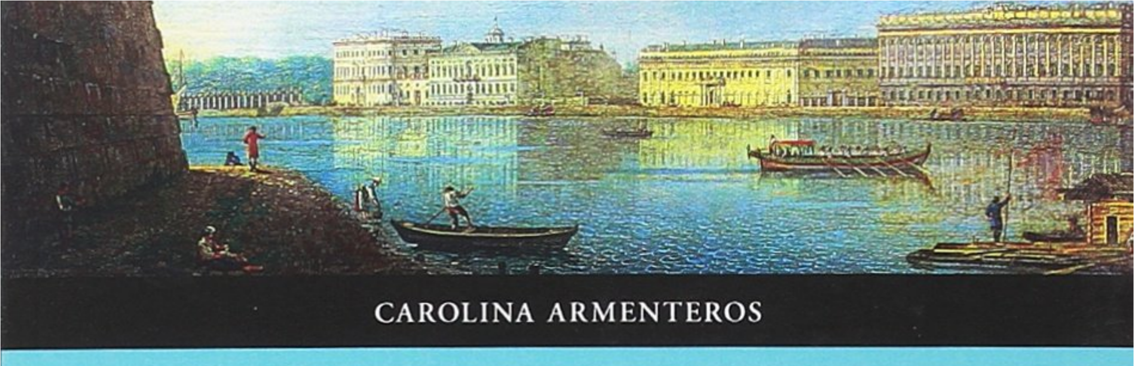


CAROLINA ARMENTEROS

La idea francesa de la historia

Joseph de Maistre y sus herederos

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

LA IDEA FRANCESA DE LA HISTORIA
Joseph de Maistre y sus herederos

LA IDEA FRANCESA DE LA HISTORIA

Joseph de Maistre y sus herederos

Carolina Armenteros

Traducción de Vladimir López

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

ARMENTEROS, Carolina

La idea francesa de la historia : Joseph de Maistre y sus herederos / Carolina Armenteros ; traducción de Vladimir López. — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017

406 p. ; 22 cm. — (Ciencias Sociales ; 126)

Bibliografía: p. 381-401. — ISBN 978-84-16933-96-9

Maistre, Joseph de (1753-1821)–Crítica e interpretación

1 Maistre, Joseph de

Edición original: *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his heirs. 1794-1854,* Cornell University Press, 2011

Colección Ciencias Sociales, n.º 126
Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

une Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z



Dedicatoria?

INTRODUCCIÓN
CONSERVADURISMO E HISTORIA

Este libro narra los comienzos filosóficos del pensamiento histórico francés después de la Revolución. Para la generación educada en el hundimiento de un mundo, la historia ya no era algo lejano, como lo había sido a menudo para los escritores de la Ilustración. Ahora se escribía con letras de sangre y fuego.[1] Quienes siguieron siendo creyentes durante los años del trastorno lo experimentaron con especial intensidad, pues de repente despertó en ellos el temor de que Dios hubiera abandonado a la humanidad. Muchos de ellos recurrieron a la historia con la esperanza de que, bien entendida, revelaría los designios de la Providencia. Este libro se centra en el pensamiento histórico de un hombre que sintió la Revolución con una profunda ansiedad espiritual, y se propone describir la onda de choque que sus reflexiones, dispersas a través de las fronteras políticas y filosóficas, provocaron en el pensamiento histórico francés del siglo XIX.

I

Durante cuarenta años, Joseph de Maistre (1753-1821), magistrado y senador de Saboya, llevó una vida tranquila en Chambéry, hasta que la historia irrumpió en su existencia en septiembre de 1792 con la invasión de su tierra natal por parte de los ejércitos de la Revolución. Ese será el

1 Guillaume de Bertier de Sauvigny, *La Restauration,* París, Flammarion, 1963, pp. 337-338.

principio de su exilio, y también de una brillante y atormentada carrera de escritor cuya reflexión se centrará precisamente en la idea de la historia. La defensa del naciente conservadurismo que adoptó tras su marcha de Chambéry reclamaba, en efecto, una reflexión sobre la historia. Como observa Karl Mannheim (1893-1947), el pensamiento conservador y el pensamiento histórico dependen el uno del otro. El conservadurismo siente una inclinación a lo concreto que se combina con una predilección por lo que es por encima de por lo que debería ser. Eso lo hace particularmente propenso a expresarse en términos históricos.[2] Para Maistre, la historia es una fuerza moral, el vehículo de la Providencia, el lugar de la acumulación de la experiencia y el instrumento que revela la humanidad a sí misma. Es, pues, un medio de explicación casi total, y está guiada por un Dios que es una fuente de iluminación.

Las *Considérations sur la France* (1797) conjuran una Providencia terrorífica, un agente regenerador del castigo profundamente arraigado en la conciencia colectiva, que la obra erige en rasgo distintivo de su noción de la divinidad. Uno de los objetivos del presente libro es demostrar que, más que una herramienta punitiva, para Maistre la Providencia es portadora de un conocimiento que revela a la humanidad su camino y le otorga, por esta vía, una libertad radical. Bajo este aspecto, es el instrumento de la educación divina,[3] la encarnación de la creencia ilustrada en la capacidad de los seres humanos de reformarse y perfeccionarse gracias al conocimiento.

Las suposiciones de Maistre acerca de los efectos sociales y psicológicos de la evidencia histórica se caracterizan por esta presentación particular que exige el ejercicio de la polémica. Al respecto, es importante subrayar que Maistre nunca fue historiador —lo que explica, al menos parcialmente, que su pensamiento histórico haya llamado tan poco la atención—.[4] A

---

2 Karl Mannheim, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge,* Nico Stehr (ed.), David Kettler y Volker Meja (eds. y trads.) Londres, Routledge, 1997, p. 100.

3 Sobre Dios como educador en el pensamiento maistreano, véase Élcio Verçosa Filho, «The Pedagogical Nature of Maistre's Thought», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* Oxford, The Voltaire Foundation, 2011, pp. 191-219.

4 Véase Jean-Yves Pranchère, «Ordre de la raison, déraison de l'histoire: l'historicisme de Maistre et ses sources classiques», en Philippe Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre,* Lausanne, L'Âge d'homme, 2005, pp. 366-390; y Michael Kohlhauer, «L'histoire-mal. Approches pour un (non) lieu littéraire», en Myriam Watthee-Delmotte y Paul-Augustin De-

pesar de ello, sus escritos, que atestiguan una abundante erudición, contienen temas profundamente historizantes. Maistre sostiene que la historia es el soporte de la verdad social, política y moral, y que, si bien esta verdad se ha expresado de múltiples formas históricamente contingentes, la historia en sí misma se desarrolla a través de etapas prescritas y según causas preestablecidas.

Describir el pensamiento histórico de Maistre es a menudo un ejercicio de explicitación de lo implícito, toda vez que, en cuanto que detractor de los sistemas filosóficos, él no trató de formular jamás una teoría de la historia completa. Tampoco ensalzó el valor pedagógico de la historia. De hecho, durante sus años en Rusia, cuando aconsejó al gobierno de Alejandro I en materia de educación, llegó a recomendar que se eliminara la historia de los programas escolares arguyendo que se trata de una «enseñanza libre» que cualquiera puede aprender leyendo o escuchando leer. Al mismo tiempo, sin embargo —y siguiendo su intención de utilizar la historia para descubrir los designios de Dios—, Maistre elogió la historia filosófica, observando que «en ocasiones ha habido cátedras especiales de historia confiadas a hombres superiores que, más que enseñar historia, *razonaban sobre la historia*».[5] Además, en casi todos sus libros insistió en el hecho de que la historia es la «política experimental», la fuente última del conocimiento y el medio divino para que la humanidad distinga tanto la verdad como la falsedad filosóficas, el bien como el mal políticos.[6] El resultado de este interés teológico en la historia es que, más que ser de utilidad como objeto del juicio filosófico, aquella deviene su criterio. Maistre historizó todo aquello que deseó conocer: la razón, la ciencia, el conocimiento. Incluso transformó la filosofía política en un problema histórico.

Al hacer de la historia la medida de la política, Maistre afila sin saberlo el arma que, en el futuro, sus enemigos blandirán contra sus aliados. En efecto, los liberales de la Restauración utilizan la historiografía como un lenguaje político para escapar a la censura del Estado. Si, durante la Revo-

---

proost (eds.), *Imaginaires du mal,* París y Lovaina la Nueva, Cerf/Presses universitaires de Louvain, 2000, pp. 189-208.

5 Joseph de Maistre, «Deuxième lettre sur l'éducation publique en Russie», en *OC,* Lyon, Vitte et Perrussel, 1884-1887, t. VIII, pp. 182-183.

6 Véase, por ejemplo, *OC,* t. VII, p. 539.

lución, los «emigrados[7] como Chateaubriand, Maistre o Barruel tuvieron el tiempo y la motivación de preparar sus condenas» del acontecimiento por medio de la crónica histórica, «durante la Restauración se vuelven las tornas: son los hombres de la Revolución, excluidos de la política, quienes se dirigen a la historia para defender su causa».[8]

Este libro sostiene la tesis de que las reflexiones históricas de los contrarrevolucionarios franceses durante la Revolución y el Imperio eran mucho más que mera crónica histórica. Uno podría estar tentado de creer que la contrarrevolución solo encontró en la historia un refugio, un santuario al que retirarse ante los trastornos contemporáneos, y hallar así consuelo de sus males en un pasado inmóvil. Los historiadores liberales y socialistas del siglo XIX aparecerían, de esta suerte, como los creadores *ex nihilo* de la gran síntesis histórica de su siglo.[9] Mi hipótesis, por el contrario, es que, más que pasar los años de exilio repitiéndose sin reflexionar, la contrarrevolución es el vínculo innovador e indispensable entre la Ilustración y la izquierda posrevolucionaria en materia de historia;[10] el intermediario decisivo, aunque ninguneado, entre los filósofos de la historia del siglo XVIII francés y los historiadores y filósofos de la historia decimonónicos. Y el propio Maistre es el principal representante de este pensamiento histórico contrarrevolucionario,[11] que se desarrolla de forma completamente independiente de las corrientes de pensamiento de la Alemania de entonces, mucho mejor conocidas. Sus trabajos no solo alimentan las disputas políticas de la Restauración, sino que son también una fuente mayor de los enfoques estadísticos del Directorio y el Imperio, y de las filosofías de la historia tradicionalistas, socialistas y positivistas que nacieron entre 1820 y 1854. Efectivamente, la obra de Maistre está en el origen de una tradición

---

7 A diferencia de Chateaubriand y de Barruel, Maistre no era, estrictamente, un emigrado sino un exiliado: él no había abandonado su país por estar en desacuerdo con la forma política adoptada por el gobierno, sino porque su país había sido invadido (por Francia). Debo esta observación a Philippe Barthelet.

8 Stanley Mellon, *The Political Uses of History: A Study of Historians in the French Restoration,* Stanford, Stanford University Press, 1958, p. 6.

9 Ceri Crossley, *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet,* Londres, Routledge, 1993.

10 Sigo aquí la tesis de Gérard Gengembre, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante,* París, Imago, 1998.

11 Y no Bonald, cuyo pensamiento es fundamentalmente estático.

francófona de pensamiento que dio un cariz histórico a la filosofía social y política de la Ilustración, transportando viejos argumentos a nuevos contextos.

Para comprender el papel mediador que Maistre desempeñó entre la Ilustración y el siglo xix, es preciso esclarecer la relación entre las teorías de la historia del conservadurismo naciente y los modelos anteriores del siglo xviii. Los *philosophes* se interesaron mucho en la historia: Voltaire fue el primero en componer, bajo el seudónimo de *abbé* Bazin, un ensayo titulado *La philosophie de l'histoire* (1763). Pero él contemplaba la historia desde lejos y desde arriba. *Candide* (1759), una de sus obras maestras literarias, lleva hasta cotas inigualadas de ironía y de absurdo la narración desapegada y anodina de las miserias y catástrofes que Pierre Bayle (1647-1706) define en su *Dictionnaire historique et critique* (1695-1697) como el contenido invariable de la historia humana. Los *philosophes* también piensan la historia como el equivalente del progreso racional de las colectividades humanas —así lo hace Voltaire en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1753)— o relatan las vicisitudes del «Hombre» universal y el desarrollo lineal de la razón abstracta —así Condorcet en el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795).

Los primeros conservadores, en contraste, derivan su historia de instituciones, gobiernos, tradiciones, ciencias y lenguas específicas y existentes. Para ellos, los seres humanos no existen como individuos inmateriales, sino como seres nacionales, biológicos, religiosos y políticos cuya actividad moral transforma el mundo. El tiempo lineal de los *philosophes* tampoco ha lugar aquí. Al contrario, el tiempo está fracturado irregularmente por los fracasos y los éxitos de las experiencias históricas. Está, asimismo, acompasado por el desarrollo orgánico de las instituciones, las fortunas morales, los grupos sociales y la intimidad de la relación entre la humanidad y Dios. El modelo se despliega a partir de la apologética histórica de finales del siglo xviii. Para combatir a los infieles que no se someten a la autoridad, los teólogos franceses probaban las verdades religiosas con hechos históricos.[12]

---

12 William R. Everdell, *Christian Apologetics in France, 1730-1790: The Roots of Romantic Religion,* Lewinston, Edwin Mellen, 1987, pp. 109-143; y Robert R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France,* Princeton, Princeton University Press, 1939.

La innovación de Maistre consiste en extraer de sus narraciones una teoría de la significación histórica, de las causas y las etapas del desarrollo de las sociedades a través del tiempo.

En el trío conservador francófono que forma junto a Bonald y Chateaubriand, Maistre es el escritor más erudito y el pensador más profundo, de modo que, si sus trabajos no recibieron la gran e inmediata acogida de la que gozó el *Génie du christianisme* (1802), sí que ejercieron su influencia a la larga y en profundidad. Hasta hoy no se ha leído este capítulo de la historia de la historia, en parte a causa de la naturaleza del material. Si Maistre es un gran escritor, es también un pensador que publica para responder al desafío de las circunstancias y que lee por interés personal cuando los deberes de su cargo se lo permiten. Él nunca creó escuela. Así pues, si su obra se caracteriza por un estilo y una perspectiva teórica muy personales, ha acostumbrado a leerse tal como fue escrita, es decir, por parte de lectores extremadamente diversos que le han dado una posteridad dispersa y fragmentaria.

La existencia y la significación de la filosofía de la historia maistreana han sido igualmente oscurecidas por la suposición tácita de que el conservadurismo primitivo, en cuanto que tradición de pensamiento hostil a la Ilustración, era incapaz de explicar la historia con arreglo a la razón. Se trata de una suposición alimentada por la noción de Contrailustración lanzada por Isaiah Berlin (1909-1997), quien agrupa a pensadores tan diversos e incluso antitéticos como Johann Gottfried Herder (1744-1803) y Maistre, y a partir de ahí conceptualiza el pensamiento «reaccionario» en función de las afinidades políticas y de las estrategias retóricas que supone comunes a tal forma de pensar, y no de su filiación histórica e intelectual.[13] Lo que fácilmente se sigue de tales suposiciones es que el conservadurismo no solo no cambia, sino que se separa intelectualmente de la Ilustración en cualquiera de sus posibles definiciones. Considerado, así, como una recrudescencia simplista de la ideología del Antiguo Régimen, como viejos temas progresivamente explicitados, se da por hecho que el conservadurismo primitivo extrae sus formulaciones del mero contragolpe a los motivos re-

13 Isaiah Berlin, *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas,* trad. Hero Rodríguez Toro, Madrid, *FCE,* 1992; Albert O. Hirschman, *Retóricas de la intransigencia,* trad. Tomás Segovia, México DF, FCE, 1991.

volucionarios. Es pues, según se dice, una pura reacción a la modernidad de la Ilustración que no guarda ninguna relación con los debates de su tiempo si no es por antítesis o negación. Que la contrarrevolución diera de sí misma la imagen de ser una colección de intuiciones derivadas de la tradición ha hecho el resto para mantener esta interpretación. Pero, a pesar de todo ello, una aproximación muy distinta empieza a salir a la luz.[14] Incluso se está empezando a plantear si acaso los disidentes de derecha a los que Maistre encarna tan bien, «intempestivos e inactuales como dirá Nietzsche, no [...] fueron los verdaderos fundadores de la modernidad y sus representantes más eminentes».[15] La cuestión es importante, puesto que considerar a los primeros conservadores como los últimos modernos sugiere que ellos habrían podido integrar en su pensamiento teorías sofisticadas del cambio y del progreso sociopolítico —esos elementos sine qua non de la filosofía especulativa de la historia—.

Los estudios maistreanos están viviendo un renacimiento. Hay ya biografías intelectuales de Maistre en inglés y francés, y ya ha aparecido el primer volumen consagrado a su relación con la Ilustración.[16] La *Revue des études maistriennes* (fundada en 1974) ha publicado obras sobre múltiples aspectos de su pensamiento, entre ellos la epistemología, la lingüística, la teoría económica y la filosofía de la ley natural.[17] Richard Lebrun y Jean-Louis Darcel han catalogado las bibliotecas de Maistre y han clasificado los contenidos de sus cuadernos de lectura, donde los trabajos de pensadores mayores y menores de la Ilustración tienen un lugar de importancia.[18]

---

14 Graeme Garrard, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present,* Londres, Routledge, 2006.

15 Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes,* París, Gallimard, 2005, p. 19.

16 Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of the Enlightenment.*

17 Sobre epistemología, véase Richard A. Lebrun, «Maistrian Epistemology», en *id.* (ed.), *Maistre Studies,* Lanham, The University Press of America, 1988, pp. 207-221; sobre lingüística, Benjamin Thurston, «Joseph de Maistre: Logos and Logomachy», tesis doctoral, Universidad de Oxford, 2001; sobre teoría económica, Jean Denizet, «Joseph de Maistre économiste», en *REM,* 11, 1990, pp. 5-25 y Cara Camcastle, *The More Moderate Side of Joseph de Maistre: Views on Political Liberty and Political Economy,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005; y, sobre filosofía de la ley natural, Lebrun, «Maistre and Natural Law», en *id.* (ed.), *Maistre Studies,* pp. 193-206.

18 Véase Jean-Louis Darcel, *Joseph de Maistre et les livres,* en *REM,* 9, 1985.

Jean-Yves Pranchère ha hecho un estudio sistemático de su filosofía.[19] Del lado de la edición crítica, contamos con las Œuvres de Maistre (2007) editadas por Pierre Glaudes, que incluyen un *Dictionnaire Joseph de Maistre.* Philippe Barthelet, por su parte, ha reunido, en los *Dossiers H,* los textos de ciento cincuenta intérpretes que a su vez han generado nuevas investigaciones sobre la posteridad del saboyano.[20]

En España, sin embargo, los estudios maistreanos están todavía en su infancia. Existen hasta la fecha dos artículos dedicados a Maistre[21] y algunas referencias a él en trabajos más extensos que relatan la influencia de la contrarrevolución europea sobre las derechas y el neocatolicismo españoles.[22] El presente estudio constituye el primer libro en castellano dedicado enteramente al saboyano y su posteridad.

II

El conservadurismo y la filosofía de la historia están tan íntimamente ligados en sus primeros días que todo estudio del pensamiento histórico maistreano debe venir precedido de una discusión acerca de su conservadurismo y de las razones por las que este ha sido etiquetado como reaccionario. Es un problema complicado, empezando por la cuestión del estilo. Al publicar *Du pape,* en 1819, Maistre ya era conocido como un maestro de la lengua francesa. Su reputación retórica nació con su carrera de escritor.[23] Una vez que las *Considérations sur la France* dieron a conocer su esti-

---

19 Jean-Yves Pranchère, *L'autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre,* Ginebra, Droz, 2005.

20 Carolina Armenteros y Richard Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and his European Readers: From Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin,* Leiden, Brill, 2011.

21 Véase Antonio Fornés Murciano, «Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés», en *Hispania Sacra,* XLIII, 2011, pp. 235-260; y Luis Gonzalo Díez, «El despotismo del pecado original», en *Historia y política. Ideas, procesos y movimientos sociales,* 13, 1, 2005, pp. 27-48.

22 Véase Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo,* Madrid, CSIC, 1986; y, más recientemente (y en francés), Alexandre Dupont, *Une Internationale blanche. Les légitimistes français au secours des carlistes (1868-1883)*, tesis doctoral, Universidad de París-1 Panthéon-Sorbonne y Universidad de Zaragoza, 2015.

23 Sobre la intersección entre el pensamiento político de Maistre y sus prácticas de escritura, véase Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *The New* enfant du siècle: *Joseph de Maistre as a Writer,* St. Andrews Studies in French History and Culture, 1, St. Andrews, Centre for French History and Culture of the University of St. Andrews, 2010.

lo, le fue imposible publicar amparándose en el anonimato. La claridad, la belleza y la energía de su prosa eran admiradas internacionalmente. Dos monarcas, Luis XVIII (1755-1824) y Alejandro I (1777-1825) trataron de utilizar su talento literario: el primero para publicar la declaración real de 1804, el segundo para redactar los decretos de la corte rusa.[24] Pero los amigos políticos no fueron los únicos que admiraron la escritura de Maistre. Alphonse de Lamartine (1790-1869) pudo, hasta cierto punto, dejar a un lado sus opiniones liberales y sus disputas con el saboyano para elogiar su espléndida prosa:

> Ese estilo breve, nervioso, lúcido, desnudo de frases, robusto de miembros, no se resentía en absoluto de la blandura del siglo xviii, ni de la declamación de los postreros libros franceses: aquel había nacido en los Alpes y estaba impregnado por su aliento; era virgen, era joven, era áspero y salvaje; carecía de respeto humano, sentía la soledad; improvisaba el fondo y la forma de una vez […]. Ese hombre era *nuevo* entre los *enfants du siècle.*[25]

Lamartine juzgó a Maistre como lo hicieron otros críticos literarios liberales franceses, especialmente Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804-1869), quien, en 1843, esbozó en *La Revue des Deux Mondes* el retrato más perdurable del autor.[26] Sainte-Beuve admiraba la retórica de Maistre, pero sus doctrinas de la sumisión le sublevaban. En su estilo luminoso, ligero, fluido, el crítico elogió al Maistre escritor hasta el punto de relegar al olvido al Maistre pensador. Por si esto fuera poco, durante más de un siglo la defensa del trono y el altar estuvo expresamente asociada en Francia al verbo admirable en el que Maistre la había formulado. Y, a la vez, tal defensa fue separada de las modernas tradiciones intelectuales en las que se había inspirado. Se dio por supuesto que, en cuanto que gran estilista, Maistre no podía ser innovador y que su pensamiento no podía derivar más que de las fuentes medievales y antiguas que él citaba con tanta aprobación, y que tan bien parecían sostener sus opiniones.

---

24 Richard Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988, pp. 205-207.

25 Alphonse de Lamartine, *Souvenirs et portraits,* París, Hachette, Furne, Jouvet, Pagnerre, 1874, t. i, pp. 188-189.

26 Sobre las apreciaciones de Lamartine y de Sainte-Beuve sobre Maistre como escritor, véase Lebrun, «Introduction: Assessing Maistre's Style and Rhetoric», en *The New* enfant du siècle, pp. 1-18.

La recepción de la obra de Maistre confirma plenamente estas interpretaciones. Las *Considérations sur la France* y los panfletos contrarrevolucionarios que las precedieron en esa misma década establecieron su reputación monárquica. Veinte años después, el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1809), un tratado que atacaba la viabilidad de las constituciones —publicado sin su conocimiento y contra su voluntad—, lo situó ostensiblemente en el campo de los ultras. La publicación de *Du pape* un decenio más tarde dio las últimas pinceladas a su retrato de reaccionario. Desde el principio se hizo evidente que el libro estaba destinado a ocupar un lugar destacado en la literatura conservadora. Chateaubriand rechazó editarlo, desalentado por la puntillosa labor editorial que habría sido necesaria para moderar el antigalicanismo radical del texto sin censurarlo.[27] Al cabo, Maistre encontró su editor en el clero, y fueron periódicos como *Le défenseur, Les archives, Le drapeau blanc* y *L'ami de la religion et du roi,* estrechamente vinculados a la Iglesia y a los ultras, los que dispensaron una acogida entusiasta a *Du pape* desde su aparición.[28] Como veremos, a la postre los ultras se desligaron del pensamiento maistreano, y uno de los objetivos de este libro es explicar por qué. Pero el fervor inicial hizo mucho por establecer la asociación de Maistre con los modos de pensamiento abstractos, reaccionarios y «sacerdotales» exclusivamente moralistas y antimundanos, que Stendhal condenó al hojear *Les soirées de Saint-Pétersbourg* (1821).[29]

La condición reaccionaria de Maistre, sin embargo, es muy relativa, y aquí se subrayará precisamente su moderación política. Si por «reacción» se entiende el deseo de volver a instituir, es decir, de restaurar la sociedad prerrevolucionaria, Maistre no fue un reaccionario. Simpatizante del humanismo cívico, no estuvo jamás, como Chateaubriand pareció estarlo, intelectualmente ligado a la sociedad patriarcal y agraria del Antiguo Régimen. Su actitud a este respecto siempre permaneció constante. Durante toda su vida mantuvo la definición de la igualdad que había formulado en su juventud. Opuesta a todo privilegio opresivo del clero y de la nobleza, esta definición sostenía la necesidad de que el rey «proteja de igual modo a

---

27 Robert Triomphe, *Joseph de Maistre: étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique,* Ginebra, Droz, 1968, p. 336.
28 *Ibíd.*, p. 338.
29 *Ibíd.*, p. 364n.

todos los órdenes del Estado, que les prodigue indistintamente sus favores, y que se guarde bien de elevar a uno de ellos en perjuicio de los otros».[30]

Vástago de una familia de origen humilde que había ascendido a la nobleza a través del servicio público, Maistre aprobaba las sociedades inclusivas que protegían la libertad personal y que abrían al mérito los cargos políticos. Por eso no se implicó en la reproducción de pasados políticos. Al comprobar que el catolicismo podía sostener el buen gobierno en todo tiempo y en todas las naciones, no sentía la necesidad de defender un sistema político y social históricamente específico —y aún menos el galicanismo del Antiguo Régimen, que le enfurecía—. La conquista imperial era otra de las cosas que tampoco tenía deseo alguno de perpetuar, pues, como súbdito del reino de Piamonte-Cerdeña, en el que los saboyanos se sentían a menudo hostigados por los turineses, tenía el convencimiento de que «la mayor desgracia de una nación es obedecer a otra».[31] A pesar de la desesperación que le provocó la publicación de la Carta de 1814, y a pesar de la pasión con la que defendió la restitución de la propiedad de los émigrés,[32] él no se identificó con los ultras.[33] Fue un efecto de su pensamiento histórico. Pues, pese a su reputación de autoritario, Maistre no fue el ideólogo inflexible que se ha descrito a menudo. Sus perspectivas eran sensibles a las fluctuaciones del tiempo y cambiaban según las necesidades y las circunstancias, que él percibía ordenadas por Dios. De hecho, el pensamiento histórico de Maistre muestra que su imagen en los mundos francófono, anglófono e hispanohablante, donde es conocido como un absolutista, un defensor del despotismo y un precursor del fascismo, debe ser enteramente revisada. En realidad, él forjó una manera nueva y específicamente francesa de pensar la historia que implica una fe inmensa en la capacidad de la humanidad —y no solo del rey o de las autoridades políticas— de labrar su propio destino. Y lo hizo, además, subrayando las cuestiones de la libertad y del individuo de una manera que nada tiene que ver con el fascismo, al menos en las encarnaciones finales que este adoptó.

---

30 Joseph de Maistre, Éloge de Victor-Amédée III, duc de Savoie, roi de Sardaigne, de Chipre et de Jérusalem, prince de Piémont, etc., Chambéry, 1775, pp. 33-34.

31 *OC,* t. XIV, p. 257.

32 *OC,* t. XIII, pp. 100-103.

33 Joseph de Maistre, *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre, 1811-1817*, Albert Blanc (ed.), París, Michel-Lévy frères, 1860, t. I, p. 268.

Así pues, el conservadurismo de Maistre no está al servicio del deseo de congelar el pasado. Su pensamiento histórico no es una aventura anticuaria. Antes al contrario, este hace posible una reconciliación completa de su filosofía general y de la influencia que ella tuvo en Francia durante la primera mitad del siglo XIX. Dicho pensamiento, además, esclarece las prácticas estadísticas de los administradores del Directorio y el Imperio y los presupuestos sobre el curso de la historia que las inspiraron. Y, por último, reclama un análisis nuevo de las fuentes intelectuales, de los fines morales y sociales, y de las sensibilidades antipolíticas de los socialistas, tradicionalistas y positivistas que adoptaron ese pensamiento histórico desde los años veinte a los cuarenta del siglo XIX. Ciertamente, liberales como Guizot y Tocqueville conocieron también la obra de Maistre. Pero, al contrario que los autores evocados en este libro, ellos no pensaron en la historia como un modo de escapar a la política o como un medio de explicación filosófica total.

III

Este libro traza un retrato intelectual de Maistre que se aleja bastante del que suele esbozar la literatura especializada. Mi investigación demuestra que Maistre era un racionalista, y no el enemigo de la razón que tan a menudo se ha presentado; que su epistemología reposa sobre un original empirismo en tensión constante con el innatismo que invariablemente se le presupone; que, como los monárquicos de la Restauración, tiene en alta estima tanto la libertad individual como la colectiva; que, en última instancia, su monarquismo e incluso su entrega a la soberanía temporal son inestables y ambiguos; y que sus actitudes políticas no pueden reducirse a una negación de la Revolución, sino que derivan de su herencia intelectual y de ciertas variantes de la Ilustración.

Maistre no tuvo nunca palabras suficientemente severas para denunciar la razón apriorística y demiúrgica cuya infalibilidad promovió la *Encyclopédie*. En consecuencia, a menudo se ha dado por sentado que era un irracionalista —supuesto aparentemente apoyado en el hecho de que él propuso la intuición y el sentido común como alternativas epistemológicas a la razón—.[34] Yo sostengo, no obstante, que él identificaba la intuición y

---

34 Véase la «Introduction» de Pierre Glaudes al *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques,* en *id.* (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* París, Robert Laffont, 2007, p. 354.

el sentido común —nociones profundamente arraigadas en el racionalismo teológico— con una nueva razón colectiva, a posteriori, idealmente congruente con el pensamiento histórico y enraizada en el cartesianismo.[35] No otra es la razón que finalmente radicalizó Lamennais en su noción de sentido común.

La intuición y el sentido común, a su vez, son las facultades de un espíritu *empírico* y atento al conocimiento de lo particular. Ese es el caso de Joseph de Maistre, aunque haya pasado desapercibido hasta ahora quizá porque él proclamaba abiertamente su innatismo y defendía las ideas innatas de Descartes y la ley natural de Pierre Charron (1541-1603), grabada por Dios en el corazón, contra el materialismo ilustrado. Su feroz ataque contra el empirismo baconiano, en el *Examen de la philosophie de Bacon* (publicado en 1832), tampoco ayudó a deshacer la impresión de que estábamos ante un enemigo irreductible de la experiencia. Sin embargo, en ese mismo ataque, Maistre desarrolló el empirismo directo necesario para utilizar la experiencia histórica con fines polémicos. La defensa de la religión a través de la experiencia atestigua por lo demás que Maistre era intelectualmente afín a Edmund Burke (1729-1797).

Hasta hoy, tan solo algunos esfuerzos aislados han tratado de demostrar que la libertad es constitutiva del pensamiento político maistreano.[36] Este libro se propone desarrollar este aspecto. Como en el caso de su empirismo, Maistre no insistió demasiado en su teoría de la libertad. Las *Considérations sur la France,* con su angustioso cuadro de los revolucionarios pintados como juguetes de Dios, encasillaron a Maistre en la imaginación popular como un determinista histórico que equiparaba la Providencia con la fatalidad. Pero, aunque las *Considérations* declaren —y la fórmula es célebre— que «estamos todos atados al trono del Ser Supremo» por una cadena, también afirman que esa cadena es flexible, y que lo es variablemente. El grado de flexibilidad se corresponde con el grado de libertad que la Providencia deja a la humanidad en los distintos periodos

---

35 Sobre los orígenes cartesianos de la noción de sentido común, véase Jeffrey Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France,* Notre Dame, Notre Dame University Press, 2010.

36 Camcastle, *The More Moderate Side of Joseph de Maistre;* y Paolo Pastori, «Joseph de Maistre e la libertà», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto,* 55, 4, 1978, pp. 336-358.

históricos. La Revolución es la época durante la que la cadena se acorta extremadamente, sofocando a la humanidad. Pero esta época es una excepción en la historia, la tumba de la libertad que de ordinario domina la historia maistreana.

Con el tiempo, el interés de Maistre por la libertad aumentó hasta el punto de abandonar la tradición absolutista del pensamiento político a la cual todavía hoy se le asocia. *Du pape,* su manifiesto ultramontano, señala la orientación antiabsolutista —y cuasi no monárquica— que adopta al final de su vida. He aquí algo que podría parecer contraintuitivo, toda vez que el panorama que presenta *Du pape* de una Europa gobernada por reyes no parece, a primera vista, querer disminuir el poder real. Y, sin embargo, a eso es a lo que conduce la concepción maistreana del papado como poder de revisión constitucional. Así pues, un abismo separa esa obra de los textos de inspiración bodiniana que escribe entre 1794 y 1796.[37]

El antiabsolutismo de Maistre no está exento de consecuencias. De él pende, de entrada, la idea del progreso moral que el autor presenta con insistencia como la constante de la historia. Aunque con frecuencia los hombres hagan mal uso de su libertad, a través del tiempo su libertad mal entendida conspira con la Providencia para producir resultados morales positivos —gracias a la perfectibilidad humana, doctrina que Maistre seculariza con Rousseau—. Sugerir que Maistre era progresista puede perturbar a los lectores que lo ven solo como un pesimista cristiano para quien la salvación depende en exclusiva de la Providencia. Uno de los fines de este libro es precisamente proponer una lectura atenta a los textos de Maistre que revelan su semipelagianismo —su íntima convicción en que la humanidad es coautora de su propio destino y que marcha por delante de la gracia—. Es la misma doctrina que inspiró su apasionada defensa de los jesuitas y que lo llevó a perseguir sin tregua a los jansenistas, los protestantes y a otros descendientes de san Agustín, no sin antes adoptar ciertos aspectos de su pensamiento.

De todas las filosofías del siglo XVIII, la que Maistre examina con mayor atención es la de Rousseau. De un tiempo a esta parte, se ha enfatizado

37 Deseo expresar mi agradecimiento a Jean-Yves Pranchère por la conversación que me ayudó a esclarecer este punto.

la continuidad entre Rousseau y Maistre,[38] así como la influencia que el primero ejerció sobre el segundo.[39] A la sombra de la Revolución, Maistre y los primeros conservadores releen a Jean-Jacques con ojos nuevos y extraen de él un provecho teórico. Maistre denuncia empero a su maestro porque descubre en sus obras las armas críticas que han servido para destruir todo un mundo. De hecho, Maistre siente por Rousseau un interés mezclado con repugnancia que adquiere sentido cuando se consideran las posiciones respectivas de ambos pensadores ante la religión y la Ilustración.

Cuando Rousseau debuta como escritor, la Ilustración teológica y la Ilustración filosófica se separan y enemistan.[40] En ese contexto, el pensamiento del ginebrino desempeña un papel mediador, que llena el vacío dejado por las corrientes moderadas del cristianismo y del filosofismo.[41] Maistre le da la bienvenida en la medida en que demuestra que el cristianismo posee una utilidad temporal. Esta es una prueba indispensable después de 1750, cuando la utilidad deviene el principio moral último, y la incredulidad un «sistema totalizante» que exige respuestas a las cuestiones no de fe, sino de vida buena.[42] Lo que a Maistre le parece insoportable de Rousseau es su opinión de que amplias porciones de la doctrina cristiana deben rechazarse para hacer frente a la filosofía.

Con respecto a la Ilustración antidespótica representada por Montesquieu (1689-1755) y Gibbon (1737-1794), Maistre es mucho más matizado.[43] Aun-

---

38 Graeme Garrard, «Rousseau, Maistre and the Counter-Enlightenment», en *History of Political Thought,* 15, 1994, pp. 97-120; Carolina Armenteros, «Maistre's Rousseaus», en *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 79-103.

39 Sobre la relación entre Maistre y Rousseau, véase también Pranchère, *L'autorité contre les lumières,* pp. 199-226; y Richard Lebrun, «Joseph de Maistre and Rousseau», en *SVEC,* 88, 1972, pp. 881-898.

40 Véase Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment,* en especial la introducción.

41 Véase *ibid.*, p. 306. Además, Hisayasu Nakagawa, «J.-J. Rousseau et J.-G. Pompignan: La "Profession de foi du vicaire savoyard" et "De la religion civile" critiqués par l'*Instruction pastorale*», en *XVIIIe siècle,* 34, 2002, pp. 67-76.

42 Bernard Plongeron, «Combats spirituels et réponses pastorales à l'incrédulité du siècle», en Jean-Marie Mayeur (ed.), *Les défis de la modernité (1740-1840). Histoire du christianisme des origines à nos jours,* París, Desclée de Brouwer, 1997, pp. 247-291.

43 Para una discusión más extensa de la relación de Maistre con la Ilustración, véase Pranchère, *L'autorité contre les lumières;* y la introducción de Armenteros, *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment.*

que reprocha a Montesquieu su falta de fe por tratar de adoptar el punto de vista de Dios,[44] el relativismo de aquel coincide con su propia ambición de conocer «las leyes eternas del mundo» y con su vocación de hacer del estudio de la historia un consuelo espiritual. Un sentimiento parecido de préstamo culpable caracteriza su relación con Hume, a quien considera filosóficamente peligroso, pero con el que también está en deuda, sobre todo en historia y epistemología.

Maistre rechaza completamente, en cambio, el empirismo de Locke, cuyo potencial impío sin precedentes describe Peter Gay, en *The Rise of Modern Paganism* (1966), como la esencia de la *Philosophie.* El *Examen de la philosophie de Bacon* (empezado en 1809), un estudio de epistemología del precursor de Locke, es una obra de crítica virulenta. No obstante, Maistre detesta menos al Locke histórico que al de los *philosophes.* Debe recordarse que, en las primeras décadas del siglo xviii, las Luces teológicas representadas por los jesuitas y el *Journal de Trévoux* propusieron una síntesis de Locke y Malebranche que gozó de cierto éxito. Será solo en los años treinta de ese mismo siglo, en el momento en que Voltaire haga de Locke un materialista y en que, siguiendo esa veta, los jansenistas empiecen a acusar a los jesuitas de movilizar la filosofía de un sensualista, cuando Locke pierda su legitimidad en los círculos católicos.[45] Irónicamente, pues, el Locke que Maistre rechaza es la construcción imaginaria de sus propios enemigos.

Es preciso recordar que la admiración de Maistre por Descartes no tiene límites. Descartes es para él el héroe de la razón. Es su baluarte contra la justificación por la sola fe, mantra de los agustinianos desde Calvino a Pascal, esos fabricantes de desorden que están en el origen de todas las desdichas de los tiempos modernos. Descartes tiene el mérito suplementario de haber engendrado a Malebranche, que no sufrió de su amalgama con Locke a manos de los jesuitas, y a quien Maistre venera por haber mostrado que la razón es el lugar donde la presencia divina se manifiesta al hombre.[46]

---

44 Jean-Yves Pranchère, «Montesquieu», en Jean-Louis Darcel, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, *Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* p. 1230.

45 Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment,* pp. 44-53.

46 Pranchère, «Ordre de la raison, déraison de l'histoire», p. 382.

El conservadurismo religioso de Maistre, por último, deriva de una variante de la Ilustración que, deseosa de mantener un papel para la religión en la política y la sociedad, habla de las libertades políticas que derivan de la relación entre la Iglesia y el Estado. Representada brillantemente por Burke, y subordinando con frecuencia la razón a las pasiones a la manera de Hume, esa Ilustración, británica en origen, se muestra muy útil a Johann Georg Hamann (1730-1788), Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), Salomon Maimon (1753-1800) y a otros críticos alemanes de Kant en su oposición a la crítica del cristianismo.[47] En adelante, veremos que el conservadurismo y la epistemología de Maistre surgen en parte del destino similar y poco conocido de las ideas de Hume en Francia.

IV

La posteridad de Maistre en el siglo XIX francés puede parecer sorprendente. Los monárquicos de la Restauración, cuya causa defendió, se amparan poco en sus escritos para sostener sus reflexiones, y muy poco para difundir sus ideas. La prensa conservadora adopta a veces su estilo o reproduce su pensamiento sin comprometerse demasiado con su filosofía. En *Le conservateur* (1818-1820) hay artículos de Lamennais[48] y de Bonald[49] que se contentan con expresar algunas opiniones similares o directamente idénticas a las de Maistre cuando comentan asuntos o sucesos contemporáneos. Un artículo de Arthur O'Mahoni sobre las pinturas del Louvre anticipa el retrato que hará Sainte-Beuve de Maistre como estilista más que como pensador. Dicho texto recuerda la escritura maistreana por su uso de la cursiva y de la ironía, pero ignora su pensamiento y su política.[50] La única excepción a la regla es un artículo anónimo, «Sur le principe politique», en el cuarto volumen de *Le conservateur* —mucho más teórico que los otros volúmenes y quizá, precisamente por ello, el último—. El artículo en cuestión aborda los conceptos mayores del pensamiento histórico de Maistre —la comparación de las leyes morales con las físicas,[51] la

---

47 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte,* Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp. 1-13, 24, 91, 137 y 288.

48 Sobre las sociedades bíblicas (t. III, pp. 49-54) y sobre la relación entre Francia y la Santa Sede (t. III, pp. 593-600).

49 Sobre el gasto militar (t. III, pp. 481-494).

50 Véase t. IV, pp. 561-566.

51 *Ibíd.*, p. 4.

idea de que la historia avanza por la «fuerza de las cosas»[52] y de que el principio político se expresa en la historia de cada pueblo[53]— y los utiliza para analizar la actualidad política francesa. De todos modos, se trata de una excepción en un movimiento político que, como el propio Maistre, valora la acción más que la teoría, y cuya prensa es ya demasiado precaria como para adentrarse en los lábiles territorios de la teoría. A diferencia de numerosos admiradores contemporáneos de Maistre, los ultras y los legitimistas tienen un estatus político que preservar. Incluso Jacques Bins de Saint-Victor (1772-1858), uno de sus periodistas más brillantes, limita sus comentarios a la retórica al escribir el prefacio de la primera edición de las *Soirées de Saint-Pétersbourg.*[54] Solo he encontrado un único ejemplo del uso abiertamente polémico de Maistre por un ultra. Es el que hace O'Mahoni cuando compara a Maistre con un profeta del Antiguo Testamento que ha vencido, junto con Bonald y Lamennais, la «falsa sabiduría» de los galicanos.[55]

Lo que llevó a los ultras a separarse de Maistre fue lo mismo que inspiraba el recelo de quien los abandonaría a ellos algunos años más tarde: Félicité de Lamennais (1782-1854). El joven bretón estaba fascinado por los medios nuevos y mundanos que el saboyano utilizaba para defender las verdades antiguas y sagradas. Tales medios, escribió a Maistre, son totalmente necesarios: hay gente que está perdiendo la fe porque la verdad se articula en formas medievales incomprensibles para los espíritus modernos.[56] Fiel a esta observación, durante su tortuosa carrera Lamennais retoma las perspectivas de Maistre sobre la verdad y sobre los medios históricos de encontrarla y expresarla. Por eso es un personaje principal de la segunda parte de este libro.

Una de las curiosidades de la descendencia intelectual de Maistre en el siglo XIX es que sus intérpretes no tradicionalistas son, en su mayoría, discí-

---

52 *Ibíd.*, pp. 4, 13.
53 *Ibíd.*, p. 6.
54 Jacques-Maximilien Benjamin Bins de Saint-Victor, «Préface» a *Soirées de Saint-Pétersbourg,* en Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 447-454.
55 Citado en E. N., «Préface de l'éditeur», en A. Baston, *Réclamations pour l'Église de France et pour la vérité, contre l'ouvrage de M. le Cte de Maistre intitulé* Du pape, *et contre sa suite, ayant pour titre,* De l'Église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife, París, 1821, t. I, p. VI.
56 Pranchère, *L'autorité contre les lumières,* p. 108.

pulos de Saint-Simon. Cuando cabría esperar que el heraldo de la tradición y el patriarca del socialismo industrial estuviesen en desacuerdo casi total, sus teorías históricas se reflejan y se anticipan mutuamente con una exactitud sorprendente. Ambos ven alternarse en la historia periodos «sintéticos» y «analíticos», u «orgánicos» y «críticos», como los llama Saint-Simon. Ambos creen que la historia cristiana se distingue por la separación y la lucha épica entre los poderes espirituales y temporales. Ambos interpretan la Edad Media como un periodo de integración social, y la modernidad como una época de desorden que empieza con el protestantismo y culmina en la Revolución francesa. Ambos creen que la religión es un elemento indispensable de la estabilidad social y que el cristianismo es la más perfecta de las religiones. Por último, pero seguramente más importante, ambos esperan una renovación de la religión: el «nuevo cristianismo» de Saint-Simon, la «tercera revelación» de las *Soirées.* Así pues, es lógico que Maistre haya prosperado entre los sansimonianos. Su forma de despolitizar, luego de moralizar, la teoría de la historia atrae a aquellos que, desprovistos de poder político y desinteresados en obtenerlo, no presuponen ninguna correspondencia necesaria entre la filosofía y la política —al menos, no en el sentido en que lo hacen las «escuelas» de ideología política nacidas con la Revolución.[57]

No parece que Maistre conociera los trabajos de Saint-Simon, que no tenía en su biblioteca y que no menciona ni en sus cuadernos, ni en sus cartas, ni en sus obras. Lo contrario es menos probable. Saint-Simon se interesó mucho por el primer conservadurismo. Las *Considérations sur la France,* que contienen en germen todo el pensamiento histórico de Maistre y que se publicaron antes que las obras de Saint-Simon, bien pudieron ejercer su influencia sobre él. Las similitudes entre *Du pape* de Maistre y *Le nouveau christianisme* (1825) de Saint-Simon son demasiado grandes para ser accidentales. Son más bien fruto de una mezcla de préstamos y coincidencias. Dos obras de Saint-Simon, las *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1803) y *De la réorganisation de la société européenne* (1814), también prefiguran motivos de *Du pape.*

En la década de 1830, las ideas maistreanas y sansimonianas sobre la historia se mezclan entre los tradicionalistas, los socialistas y los positivistas

57 Sobre tales escuelas, véase Bertier de Sauvigny, *La restauration,* p. 342.

a tal punto que, por momentos, sus orígenes precisos se vuelven irreconocibles. Lo que sí es cierto es que Maistre goza de una larga posteridad en esas escuelas de pensamiento tan distintas entre sí. Lo consigue por haber repensado la historia como lugar de regeneración moral y por haber evocado un cielo terrenal de unión y de paz. Después de 1848, sin embargo, la fortuna de su pensamiento histórico disminuye junto con la de sus apóstoles socialistas. Si este libro continúa su indagación hasta 1854 es porque entonces es cuando Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861) pronuncia su *Discours sur la loi de l'histoire* —quizá la postrera filosofía cristiana de la historia en ver la luz en el siglo XIX francés— y cuando Auguste Comte (1798-1857) publica el último volumen de su *Système de politique positive,* obra que articula múltiples temas maistreanos en una filosofía de la historia. Comte no marcha al compás de su tiempo: cuando sus rivales sansimonianos lanzan soflamas proféticas en los años treinta, él los rechaza como espíritus desprovistos de razón. Pero, una vez pasado 1848, él mismo se convierte en religioso.[58] El fruto de esos años será una filosofía de la historia de origen maistreano excepcionalmente sistematizada.

V

El presente libro se divide en dos partes. La primera describe el pensamiento histórico de Maistre en su contexto intelectual e identifica las diferentes variantes —sociológicas, morales, políticas, epistemológicas, eclesiológicas, místicas, constitucionales, europeístas— que la componen en su totalidad. La segunda parte relata la posteridad de ese pensamiento en las tres principales formas en que se presenta en el siglo XIX: como reflexión sobre la naturaleza del conocimiento histórico; como etiología del proceso histórico, especialmente con relación al conocimiento y a la violencia; y como filosofía especulativa de la historia, es decir, como modelo de los órdenes sociales, políticos y religiosos que se han sucedido en el tiempo y que se sucederán hasta el fin de los tiempos. Para no sobrecargar la demostración, he preferido dejar de lado la historiografía con matices maistreanos —como los *Études historiques* de Chateaubriand—[59] y los materiales estéti-

---

58 Mary Pickering, «Auguste Comte and the Saint-Simonians», en *French Historical Studies,* 18, 1993, p. 236.

59 Chateaubriand distinguía su aproximación al cristianismo de la de Maistre y Lamennais, pero su convicción de que «la libertad es cristiana», su expectativa de una tercera

cos o de ficción que adoptan temas históricos maistreanos, pero no los que se elaboran con fines histórico-teóricos —como las reflexiones de Barbey d'Aurevilly y de Baudelaire sobre el sufrimiento—.

La relación de Maistre con sus herederos histórico-filosóficos no es siempre nítida. Además del hecho de que los autores del siglo XIX no siempre identifican sus fuentes escrupulosamente, su tradicionalismo se presta fácilmente a los préstamos intelectuales anónimos. En cuanto que humildes guerreros de Cristo, los tradicionalistas transmiten un conocimiento que supuestamente no les pertenece y que no debe granjearles la fama. Eso hace difícil, y a veces imposible, identificar las ideas que los sucesores de Maistre toman prestadas del maestro y aquellas que extraen del vasto arsenal tradicionalista que aquel ayudó a fundar. Con todo, sea el que fuere el modo preciso de transmisión, eso no altera mi argumento principal, según el cual Maistre está en el origen de una forma distintivamente francesa de pensar la historia. En la segunda parte del libro, subrayaré la influencia directa e indirecta que Maistre ejerció sobre los escritores del siglo XIX allí donde he podido verificarla —esto es, en casi todos los casos—. En los demás, he asumido la convergencia.

El capítulo 1 describe la génesis del pensamiento histórico de Maistre en *De l'état de nature* y *De la souveraineté du peuple,* dos ensayos redactados en 1794-1796 que refutan a Rousseau. Esos ensayos, que presentan un modelo de etiología histórica así como una teoría primitiva de la estadística moral, contienen en potencia lo esencial del pensamiento histórico maistreano.

El capítulo 2 analiza el *Examen de la philosophie de Bacon* (empezado en 1809), la principal obra epistemológica de Maistre, y también sus escritos pedagógicos. Al presentar a Maistre como un empirista directo, un teórico de la libertad y un sociólogo del conocimiento, este capítulo muestra que su filosofía del conocimiento está fuertemente historizada. Además, examina la epistemología maistreana a la luz de las obras sobre la educación que redactó para el gobierno ruso.

---

revelación y de un hombre de un «genio superior» eran motivos maistreanos que seguramente encontró en Lamennais o incluso en *Du pape,* que Maistre le pidió que editara. Véase el «Analyse raisonnée de l'histoire de France», en *Œuvres de Chateaubriand,* París, Dufour, Mulat et Boulanger, 1860-1863, t. IX, p. 47-48.

El capítulo 3 muestra *Du pape* (1819) como un texto europeísta que presenta una sociología de la religión inserta en una filosofía especulativa de la historia. Por primera vez, sitúa el *opus magnum* de Maistre en el contexto de las controversias religiosas de la Rusia de principios del siglo XIX. El acontecimiento principal en el entramado narrativo del libro es el advenimiento del cristianismo, la religión que instituyó el orden sociopolítico que liberó Europa y que está destinada a reunificar el continente en el porvenir.

El capítulo 4 está consagrado a *Éclaircissement sur les sacrifices* (redactado en 1809). Analiza ese pequeño texto como una teoría del progreso a través del sufrimiento que da una dimensión histórica al misticismo de Orígenes (c. 185-254) y de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803).

El capítulo 5 examina la visión histórico-utópica, platónica y pelagiana de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821). La teoría maistreana de la voluntad y del papel de individuo en la historia encuentra ahí su formulación más extensa, mientras que la plegaria y la profecía se revelan como elementos constitutivos y determinantes del destino de los grupos humanos. Las *Soirées* contienen, además, una teoría radical de la libertad que este capítulo describe por vez primera.

Cada uno de los capítulos de la segunda parte es la continuación de uno o más capítulos de la primera. El capítulo 6 puede leerse como el epílogo de los capítulos 1, 2 y 3. Muestra cómo las *Considérations sur la France,* el panfleto que popularizó las conclusiones de los anteriores ensayos sobre Rousseau, se convirtió en una de las fuentes principales de la estadística moral que devino una de las glorias del Estado napoleónico. La etiología maistreana de la historia contribuyó, así, a la formación de la sociología del conocimiento, a las filosofías eruditas de la historia y a las teorías tradicionalistas de la libertad.

El capítulo 7, epílogo del capítulo 4, rastrea el prodigioso éxito que cosechó la teoría maistreana del sacrificio entre los tradicionalistas, los socialistas y los positivistas, así como la contribución que hizo esta teoría a la filosofía expiatoria de la historia hasta 1848.

El capítulo 8 trata de la filosofía especulativa de la historia y retoma algunos temas del capítulo 5. Aparecen nuevos personajes y regresan los protagonistas del capítulo 7, interesándose esta vez en el porvenir de la

religión y en la sucesión de las edades de la historia. Ahí argumento que la visión maistreana de la armonía por venir ayudó más que cualquier otra cosa a garantizar la posteridad histórico-teórica de su autor, dando forma al deseo prevalente hasta 1848 de conducir la historia hacia el abandono de la política.

La conclusión, en fin, describe las paradojas existentes en el corazón del pensamiento de Maistre, con la intención de reunir las variantes de su filosofía histórica y de determinar su suerte y su declive en el transcurso del siglo XIX.

UNA BREVE BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Una de las contradicciones más significativas de Maistre es que, aun siendo un autor prolífico, condenaba la escritura. Para él, la palabra escrita no era más que la mensajera corrompida de una verdad débil y muerta, mientras que la palabra *hablada* estaba viva y cerca de la palabra infalible de Dios.[1] Así pues, Maistre se consagró antes a la conversación que a la publicación e incluso, en un primer momento, concibió algunos de sus textos para animar la conversación entre amigos. Análogamente, su idea de la historia tampoco le llegó enteramente por la vía de la escritura: lo hizo también a través de su educación, de su familia, de sus amigos, de los acontecimientos políticos, históricos y personales. Este libro, en consecuencia, no es solamente una reflexión sobre textos escritos. La breve biografía que sigue trata de recuperar las *non verba* de Maistre extrayendo lo máximo posible de las fuentes privadas de su pensamiento: sus diarios, sus cuadernos y su correspondencia.

Nacido en Chambéry en 1753, Joseph de Maistre se educó como la mayor parte de los chicos católicos y aristócratas de su tiempo. Probablemente recibió su primera educación de los jesuitas y en el *collège royal* de Chambéry, una institución tradicional donde se leían apólogos y textos

1 Benjamin Thurston, «Joseph de Maistre: The Paradox of the Writer», en Armenteros y Lebrun (eds.), *The New* enfant du siècle, pp. 75-98.

clásicos y se practicaban discursos y disputas.[2] Como dijo él mismo, en el seno de su familia fue «educado con toda la severidad antigua, sumido desde la cuna en los estudios serios».[3] Su abuelo Demotz, un erudito con una de las mejores bibliotecas de Saboya, se mostró muy interesado en la educación de Joseph: dos veces al día, hacía traer al joven a su estudio para que recitase las lecciones, y, a su muerte, le legó su biblioteca.[4] A los siete años Joseph era también miembro de la congregación de Notre-Dame de l'Assomption, una sociedad dirigida por los jesuitas, pero jansenista por su insistencia en condenar la iniquidad humana y por su uso pedagógico del miedo.[5] En general, una severa conciencia del deber marcó la educación del niño Joseph: una anécdota cuenta cómo, a los nueve años, su madre le pidió que dejara de jugar al anunciarle la expulsión de los jesuitas de Francia.[6] Pero no todo era dureza y austeridad: Joseph también aprendió el misticismo amoroso de san Francisco de Sales, muy popular en la Saboya de la época. Esta espiritualidad amable lo iba a acompañar toda su vida, ofreciéndole tanto consuelo como estímulo intelectual.

A los dieciséis años, Joseph c omienza a estudiar Derecho en la Universidad de Turín. Allí tiene que leer las obras de la Ilustración, aunque ya está familiarizado con ellas: a los quince ha leído a Voltaire y abriga ambiciones enciclopédicas, pues comienza a trabajar en un diccionario personal de artes y ciencias. La obra, inacabada, demuestra su educación clásica y su entusiasmo por su propio tiempo. Eruditas y escrupulosamente investigadas, las entradas traslucen la influencia del sensualismo. El joven Maistre lee con gran interés la descripción de Polignac de una estatua que cobra vida como la de Condillac[7] y juzga *L'ami des hommes* (1756-1758) de Mirabeau (1715-1789) como «un templo erigido a la virtud» y «uno de esos raros libros que rinden homenaje al espíritu humano».[8] En estas primeras inclinaciones se advierte el empirismo que más tarde le acercará a los pri-

---

2 Lebrun, *Joseph de Maistre,* p. 112.
3 *OC,* t. XIV, p. 208.
4 Jean-Louis Darcel, «Les bibliothèques de Joseph de Maistre», en *REM,* 9, 1985, p. 11.
5 Lebrun, *Joseph de Maistre,* pp. 14-15.
6 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 71.
7 Joseph de Maistre, *Extraits F,* Chambéry, *Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* CD-ROM de los Fonds de Maistre, Archivos departamentales de Saboya, 1996, 2J15, p. 458.
8 *Ibíd.*, p. 137.

meros conservadores. Al mismo tiempo, el Joseph adolescente se esfuerza en reconciliar sus intereses con su fe y su educación. Por ejemplo, si, con los libertinos, define la felicidad como la «presencia del placer y la ausencia del dolor», concluye que «la creencia en la inmortalidad es la sola sanción de la moral». Esboza, así, sus primeras reflexiones sobre la felicidad de los criminales y de los justos[9] —el mismo debate que abrirá *Les soirées de Saint-Pétersbourg* treinta y nueve años más tarde—. Desde la adolescencia, de hecho, Maistre emplaza su pensamiento sobre las sensaciones en un marco tradicionalista inusual. Da testimonio de ello, especialmente, un pasaje de sus *Registres de lecture* donde reclama el embalsamamiento de los hombres virtuosos con el argumento de que la gente no recuerda más que aquello que recibe a través de los sentidos, y de que los restos de los hombres buenos, bien preservados, pueden inspirar sin tregua a las generaciones futuras.[10]

Con todo, lo más destacable de las notas de lectura del Maistre adolescente es la continuidad de interés y opinión que guardan con sus obras de madurez. Con quince años, declara: «Estoy loco por Plutarco porque Plutarco es un buen hombre».[11] Además, considera que *De los plazos de la justicia divina,* el texto del historiador de Queronea que traducirá y publicará en 1816, es «sin discusión uno de los que mayor honor hace a Plutarco».[12] A los dieciséis, el futuro amigo de los jesuitas anticipa ya algunos motivos de la sociología de la religión de *Du pape,* al sostener que el estamento eclesiástico es bueno porque preserva la sociedad e impide que la gente muera de hambre.[13] A*ú*n adolescente, Maistre es ya intuicionista, arguyendo, como lo hará en el *Examen de la philosophie de Bacon,* que la idea de abstracción está grabada en los espíritus por la mano de Dios y que ninguna evidencia puede compararse a la del sentimiento íntimo.[14] A la vez, da sus primeros pasos hacia el fideísmo, confesando a Dios que lo

9 *Ibíd.*, p. 45.
10 Lebrun, *Joseph de Maistre,* pp. 10, 17-20; y Joseph de Maistre, *Extraits F,* pp. 111, 297.
11 *Ibíd.*, p. 168.
12 *Ibíd.*, p. 81.
13 *Ibíd.*, p. 18.
14 *Ibíd.*, p. 141.

adora sin comprenderlo.[15] Juzga con dureza a Pascal[16] y especula sobre la naturaleza del tiempo y sobre las eternidades sucesivas en la eternidad[17] —las mismas reflexiones que articulará décadas más tarde a través de la voz del senador de las *Soirées.*

A la vuelta de la universidad, una floreciente carrera en el mundo del derecho saboyano le deja poco tiempo para leer y escribir sobre sus temas predilectos. De todos modos, durante los veinte años siguientes, logrará ampliar la biblioteca de su abuelo para hacer de ella la mejor de Saboya, abriéndola a casi todas las materias: las artes y las ciencias (incluyendo lo esotérico y lo oculto), la historia, la filosofía, la ley, la teología. La historia lo atrae particularmente durante esos años.[18] Lee historia antigua, medieval, moderna y eclesiástica, y deriva de esas lecturas —gracias al sincretismo en boga— un método argumentativo que utilizará en sus escritos: la prueba de una creencia religiosa o filosófica por su prevalencia a través de los tiempos y entre las naciones. Lee también periódicos, esos motores de revolución, y se mantiene informado de los acontecimientos contemporáneos recibiendo diarios y gacetas de toda Europa.[19] De esta manera, construirá su conciencia política sobre los cimientos de sus conocimientos lingüísticos: seis lenguas europeas modernas —el alemán, el inglés, el español, el francés, el italiano y el portugués— además del griego y el latín. El cosmopolitismo intelectual nacido de esa condición políglota estará en la base del europeísmo maistreano.

La influencia principal que el Maistre adulto recibe antes de la Revolución es el iluminismo. Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), a quien felizmente conoce en 1787, es uno de sus autores preferidos.[20] La francmasonería deviene así el centro de su vida social y una importante fuente de su reflexión teórica y filosófica. Iniciado primeramente en la Loge des Trois Mortiers de Chambéry en 1773, pronto se interesa por el

---

15 *Ibíd.*, p. 289.

16 *Ibíd.*, p. 285. Véase también Jean Rebotton, «Nouveaux aperçus sur l'éducation et l'attitude religieuse du jeune Maistre», en *Revue des études maistriennes,* 3, 1977, pp. 5-23.

17 Joseph de Maistre, *Extraits F,* p. 285.

18 Lebrun, *Joseph de Maistre,* p. 39.

19 *Ibíd.*, p. 37.

20 *OC,* t. XIII, pp. 331-332.

Rite Écossais Rectifié (RER)[21] que Jean-Baptiste Willermoz (1730-1824) acaba de introducir en Lyon. Afiliado formalmente al orden de la Stricte Observance Templière, el rito escocés radicado en Dresde, el RER combina la masonería escocesa con el misticismo martinista y enseña la cosmogonía escatológica del maestro de Willermoz, Martínez de Pasqually (1727-1774). De acuerdo con esta cosmogonía, Dios concedió la libertad a los espíritus que emanaban de él. Pero primero Lucifer y después Adán cayeron en la materia y quedaron encarcelados en ella. Desde entonces, el deber espiritual del hombre es salvarse y salvar la materia con la ayuda de Cristo, por medio del ejercicio espiritual y de la comunicación teúrgica con los espíritus angélicos.

Intrigado por estas enseñanzas, en 1778 Maistre se une a la Loge de la Sincérité del RER en Chambéry bajo el nombre de «Josephus a Floribus». Este es, tal vez, el nombre latino de Joaquín de Fiore (c. 1135-1202), el teórico de la historia más importante de la Edad Media y una posible inspiración de la «tercera revelación» de las *Soirées de Saint-Pétersbourg.*[22] Aunque es más probable que se trate sencillamente de una referencia a las tres flores (caléndulas) del blasón de Joseph, pues era costumbre habitual entre los aristócratas masones de la época derivar sus nombres de su blasón (*frater a Castro, a Cane, a Equo rubro,* etcétera).[23] En cuanto a la «tercera revelación», es una idea que Herder introduce en sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784).[24]

El iluminismo posee, para Maistre, diversos atractivos intelectuales. El estudio de las ciencias ocultas —la astrología, la alquimia, la magia— parece estar entre ellos. Asimismo, tanto su aprendizaje del griego como su interés por el hermetismo y el platonismo antiguo y moderno (en particu-

---

21 Jean Rebotton, «Introduction», en Joseph de Maistre, *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons,* en Antoine Faivre y Jean Rebotton (eds.), *Joseph de Maistre: œuvres,* Ginebra, Slatkine, 1983, t. II, p. 24.

22 Pranchère, «Joachim de Flore», en *Dictionnaire Joseph de Maistre,* pp. 1204-1205.

23 Agradezco esta observación a Philippe Barthelet.

24 Sobre la recepción maistreana de las ideas de Herder, véase la discusión de Robert Triomphe en «Joseph de Maistre et l'Allemagne», en *Joseph de Maistre: étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique,* Ginebra, Droz, 1968, pp. 489-586; y Carolina Armenteros, «Preparing the Russian Revolution: Maistre and Uvarov on the History of Knowledge», en Armenteros y Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and his European Readers,* pp. 227-229, 232-238.

lar, por los platónicos de Cambridge, Cudworth sobre todo, cuya relevancia en su formación intelectual podemos valorar hoy en su justa medida)[25] datan de ese periodo. Probablemente, Maistre siente también una afinidad teológica inmediata con el misticismo fide*í*sta masónico de la iluminación interior o de la intuición divina. Pero su más importante deuda intelectual con la francmasonería es la tendencia a interpretar la naturaleza a través de «signos». Filosóficamente, la masonería puede ser ampliamente definida como una ciencia de los símbolos sagrados según la cual cualquier detalle de todo ser en el mundo puede, si se interpreta correctamente, revelar los hechos divinos. Es cierto que, en una carta a Willermoz, Maistre expresa sus dudas sobre la historicidad de la teosofía francmasona, que acabará rechazando en *Mémoire au duc de Brunswick* (1782), pero no por ello deja de incorporar el método de inducción a través de «signos» a su pensamiento político y místico.

Entre los veinte y los treinta años, Maistre interrumpe sus *Registres de lecture,* seguramente a causa de sus múltiples actividades jurídicas y masónicas, aunque después los retoma en el exilio. Al comienzo de la Revolución, su correspondencia nos lo muestra como atareado *paterfamilias* y como miembro del Senado de Saboya que siente simpatía por lo que ocurre en París. En julio de 1790, incluso escribe a su hermana Teresa considerando que el embajador del rey ha «mostrado muy poco tacto al oponerse a la fiesta del 14 [de julio]».[26] Sin embargo, en enero de 1791 confía a su amigo Henri Costa de Beauregard que su «aversión por todo lo que se hace en Francia se vuelve horror», que «los sistemas, cuando fermentan en las cabezas humanas, se convierten en pasiones», y que todas «las masacres, los saqueos, los incendios no son nada» comparados con «el espíritu público abatido» y «la opinión viciada hasta un punto espantoso».[27] Sus cartas a Costa de Beauregard, desde 1791 hasta abril de 1792, revelan un humor cada vez más sombrío: mujeres embarazadas golpeadas al ir a misa, rumores de conspiraciones revolucionarias en Chambéry, una desconfianza creciente entre aristócratas y burgueses; todos estos acontecimientos llevan a

---

25 Sobre Maistre y los platónicos de Cambridge, véase Barthelet, «The Cambridge Platonists Mirrored by Joseph de Maistre», en *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment.*

26 *OC,* t. IX, p. 10.

27 *Ibíd.*, p. 11.

Maistre a rechazar completamente los ideales revolucionarios y a desarrollar una actitud hacia las revoluciones mucho más negativa que la que mantenía en 1785, cuando, en su elogio a la *Administration des finances de France* (1784) de Necker, aconsejaba desarraigar las viejas instituciones cuando fuera necesario.[28] En el transcurso de 1792, la antipatía de Maistre por el régimen revolucionario alcanza un grado en el que deviene absoluta e irreconciliable. Cuando la armada revolucionaria francesa invade el país en septiembre, él es el único senador que huye abandonado su propiedad, que será confiscada por el régimen revolucionario. Durante los tres años siguientes, se establecerá en Lausana, comenzando, así, veinticinco años de exilio.

Para Maistre, Lausana marca el principio de la polémica política, de la refutación filosófica, y de una nueva carrera de panfletario que culminará en su obra clásica, las *Considérations sur la France.* En Chambéry, a excepción de *Mémoire au duc de Brunswick,* Maistre escribió sobre todo textos de circunstancias, edificantes y moralizantes, para las ocasiones especiales, como el *Éloge de Victor-Amédée III* (1775), bella obra de juventud, o el *Discours sur le caractère extérieur du magistrat* (1784). En el primero, adopta el tono del hijo y súbdito fiel que celebra con alegría y gratitud las virtudes de su rey-padre. En el segundo, alienta a sus compañeros magistrados a mantener «ese carácter imponente que certifica las virtudes del hombre público y cautiva la confianza universal». Porque «si nuestro primer deber es ser justos, el segundo es parecerlo», para que la justicia pueda salir «de esa nube oscura en la que se envuelve para emitir sus oráculos».[29]

En consonancia con el estilo y el contenido de sus composiciones, los escritos que Maistre destina al público a lo largo de su vida parecen controlados y destinados a instruir, sobre todo comparados con su correspondencia, donde se abandona a menudo a las efusiones sentimentales. Como le cuenta a Vignet des Étoles en 1793, él reprime con esmero el contenido y el tono de sus publicaciones, pues siente que su deber hacia el público es el de edificar, esclarecer, alentar.[30] Pero este control es probablemente la única continuidad formal manifiesta entre las obras

---

28 Triomphe, *Joseph de Maistre,* pp. 120-121.
29 *OC,* t. vii, pp. 10-11.
30 *OC,* t. ix, p. 58.

maistreanas anteriores y posteriores a la Revolución, por lo demás sustancialmente distintas. Las obras suizas —como *Adresse du maire de Montagnole à ses concitoyens* (1795), *Discours du Citoyen Cherchemot* (1799) y los sardónicos *Bienfaits de la révolution française* (redactados en 1795)— cultivan una sátira incisiva que confirma a Maistre como el heredero contrarrevolucionario de Voltaire y el compañero estilístico de Rivarol. Las *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes* (escritas en 1793) comparten el mismo espíritu.

La crítica, la ironía y la invectiva le ayudan a comunicar y a solazar la cólera que le inspira la pérdida de su universo. El uso de esas técnicas retóricas indica también que se ha dado cuenta de que la *philosophie* y su hija, la Revolución, han triunfado gracias a los poderes de irrisión y vituperación que los *philosophes,* sobre todo Voltaire, han propagado con tanta eficacia. Ahí donde un noble y magistrado saboyano, entrenado para dirigirse al público en el lenguaje de la justicia y del amor al rey y a la nación, se sentiría humillado por el mero hecho de entrar en la polémica, Maistre el exiliado siente que la propaganda revolucionaria no se combate sino con más propaganda, y que uno se gana y domina la opinión pública gracias a la risa y a la refutación. En este sentido, Maistre es un antirrevolucionario, es decir, un hombre dispuesto a combatir la Revolución volviendo sus propias armas contra ella. En todos los demás sentidos, sin embargo, sigue siendo el contrarrevolucionario que dice ser, esto es, el partidario del movimiento «angélico» y contrario a la Revolución «satánica».[31]

En Lausana, Maistre también deja de ser francmasón. Perseguido por la sospecha gubernamental de haber desarrollado opiniones liberales y antimonárquicas en el RER, redacta una memoria en protesta por la inocencia política de sus actividades masónicas.[32] En adelante —a pesar de su simpatía por el quietismo de Madame Guyon,[33] muy popular entonces en la Suiza francófona—, el pensamiento religioso de Maistre adquiere un cariz

31 Véase el capítulo 5 de las *Considérations sur la France.*

32 Maistre, «Mémoire sur la franc-maçonnerie adressé au baron Vignet des Étoles», en *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons,* pp. 123-139.

33 En *Les soirées de Saint-Pétersbourg* se hace mención de ella hasta siete veces, ya sea de manera neutra, ya sea con aprobación.

más ortodoxo. Su futuro profesional así lo requiere. Los *émigrés* de Lausana están muy influenciados por los miembros del clero refractario que han hallado refugio en Suiza, y Maistre no es ajeno a su influencia. Su educación le ha preparado para ello. Durante su juventud, visitaba regularmente al *abbé* Joseph Victor, que tal vez fuera su maestro. Cuando Victor murió en 1791, legándole sus libros y papeles, Maistre lo sintió profundamente. Anotó en su diario: «Jamás remplazaré a un amigo así».[34] En Lausana, Maistre se aproxima mucho a los sacerdotes franceses: traba amistad con los *abbés* Dutoit-Membrini[35] y Vuarin, y toma como secretario al *abbé* Noiton.[36] Entre 1793 y 1796, en el entorno *émigré* de Lausana donde el clérigo desempeña un papel primordial, Maistre elabora su providencialismo, localiza en el galicanismo, el jansenismo y el protestantismo los ancestros de la Revolución, y empieza a reflexionar con seriedad sobre el papel que «la hija mayor de la Iglesia», la única nación capaz de poner remedio a los estragos revolucionarios a través de una transformación interior, puede desempeñar como directora de Europa.[37]

Es probablemente a finales de la década de 1790 cuando Maistre se aproxima a los jesuitas. Su «espíritu de familia» le ha alentado durante largo tiempo, y en 1816 certificará su adhesión inquebrantable a la Orden: «A mi abuelo le gustaban los jesuitas, a mi padre le gustaban los jesuitas, a mi sublime madre le gustaban, a mí me gustan, a mi hijo le gustan, a su hijo le gustarán».[38] No obstante, a los diecinueve años de edad, Maistre parecía tan mal dispuesto con los jansenistas como con los jesuitas, tachando a los primeros de «viles extravagantes» y considerando que los segundos, «todopoderosos», «ejercieron muy mal su autoridad» en tiempos de Pascal.[39] Del mismo modo, a los veintiún años, probablemente influido por sus compañeros magistrados galicanos, se adhiere al antijesuitismo de Paolo Sarpi. Un deseo bastante galicano de independizar los

---

34 Xavier de Maistre (ed.): *Les carnets du comte Joseph de Maistre, livre journal 1790-1817*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1923, p. 5. Véase, también Darcel, «Les bibliothèques de Joseph de Maistre 1768-1821», p. 13.,

35 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 505n.

36 *Ibíd.*, p. 166.

37 Joseph de Maistre, «Trois fragments sur la France», en Jean-Louis Darcel (ed.), *Joseph de Maistre: écrits sur la révolution,* París, PUF, 1989, pp. 71-76.

38 *OC,* t. xiii, p. 426.

39 Maistre, «1813», en *Extraits F,* pp. 265-266.

parlamentos con respecto a la monarquía parece haberle inspirado, a semejanza de Montesquieu, a defender la venalidad de los cargos poco antes de la Revolución.[40]

Las relaciones de Maistre con el clero émigré no terminan con su partida de Lausana. En 1799, una vez ha dejado Venecia para escapar de la armada de Napoleón, conversa largamente con los *abbés* Maury y La Chapelle. Con el primero habla del carácter francés, de la Académie française y de la utilidad de las lenguas y de las bibliotecas;[41] al segundo le consulta sobre el gobierno temporal de la Iglesia, que será el tema principal de *Du pape.* Esta costumbre dialogante con el clero expatriado durará toda su vida. La retomará en San Petersburgo, donde adquirirá una dimensión política y se convertirá en un rasgo distintivo de su relación con el gobierno ruso, así como en la razón fundamental del final de su misión en Rusia. Simbólicamente, una de las últimas composiciones de Maistre en su lecho de muerte es una memoria para el establecimiento de los jesuitas en Saboya.[42]

En septiembre de 1799, después de tres años de andanzas por Italia, Maistre es nombrado regente de Cerdeña. El tiempo que pasa en esta isla le resulta intelectualmente estéril, saturado de trabajo administrativo y arruinado por su relación explosiva con el virrey Carlos Félix (1765-1831). No le gustan los sardos, de quienes trazará un cáustico retrato en San Petersburgo.[43] En cambio, parece que encuentra la felicidad en el seno de su familia,[44] e incluso que tiene tiempo para algunas distracciones intelectuales, como tomar lecciones de hebreo con un profesor lituano de lenguas orientales en la Universidad de Cagliari.[45] La soledad de Cerdeña le inspira tal vez para el estudio de lenguas antiguas y orientales: las pocas notas de sus *Registres de lecture* fechadas en Cagliari (1802) hacen referencia a la monografía de Dupuy sobre el hebreo[46] y al libro de Bianconi sobre los

40 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 126.
41 *OC,* t. VII, p. 501.
42 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 367n.
43 *OC,* t. IX, pp. 410-411.
44 *Ibíd.*, pp. 103-104.
45 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 188.
46 Joseph de Maistre, «Langue hébraïque», en *Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J14, pp. 1-14.

alfabetos griego y hebreo.[47] Es el primer renacimiento oriental de Maistre, que tendrá una continuación rusa.

Durante ese tiempo son frecuentes las disputas de Maistre con el virrey. Carlos Félix pide al rey que conceda a Maistre una comisión extranjera,[48] así que, en septiembre de 1802, es designado enviado extraordinario del reino de Cerdeña a San Petersburgo. En lo sucesivo, tendrá la responsabilidad de negociar el subsidio que el rey Víctor Manuel I reciba del zar Alejandro. Maistre parte de Cagliari en febrero de 1803, visita algunas ciudades italianas durante su viaje[49] y, dejando a su familia en Turín por razones financieras, en mayo llega a la capital rusa.

Los años de Maistre en San Petersburgo serán los más productivos de su vida. Es allí donde tendrá el tiempo libre, la posición social y la libertad intelectual de escribir y de pensar ampliamente sobre los nuevos asuntos que le inspira el contexto político e intelectual ruso. Es allí también donde podrá retomar su interés por el iluminismo —esta vez, la variante alemana representada por Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817), por entonces en auge— al margen de toda preocupación política. Ahora sus intereses espirituales están en otra parte. Las reflexiones sobre la historia religiosa que escribe en Rusia, como la *Lettre au comte Potocki sur la chronologie biblique,* y la carta a Serguéi Uvárov sobre los misterios de los antiguos (ambas de 1810), son obras exegéticas y especulativas cercanas a los intereses del clero católico y muy distintas al pragmático y esotérico *Mémoire au duc de Brunswick.* Con el tiempo, Maistre desarrollará asimismo su propia aproximación al misticismo en el Éclaircissement sur les sacrifices (1821) y en *Les soirées de Saint-Pétersbourg.*

Su pensamiento político igualmente evoluciona. Persuadido, gracias a las guerras napoleónicas y a sus propios problemas con la corte de Cerdeña,[50] de que las relaciones personales tienen cada vez menos importancia en la vida de los gobiernos, su visión de la política se vuelve cada vez más determinista y más centrada en las consecuencias prácticas de las ideas. La correspondencia de Maistre desde San Petersburgo menciona la «secta»

47 Maistre, «De antiquis letteris habraeorum et graecorum», en *ibid.*, pp. 1-11.
48 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 191.
49 Maistre, *Les carnets du comte Joseph de Maistre,* pp. 151-158.
50 Lebrun, *Joseph de Maistre,* pp. 178-180.

iluminista y filosófica que intenta, de manera consciente o no, erradicar la soberanía convenciendo a los reyes de que la religión es revolucionaria.[51] Después de que el kantiano Mijaíl Speranski (1772-1839) haya alcanzado el cénit de su poder en Rusia en 1811-1812, Maistre se convence de que, tras haber destruido Europa, la «secta» maniobra ahora para conquistar Rusia. En 1801 había rechazado esta hipótesis, criticando las *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797) de Augustin Barruel (1741-1820).[52] Pero la nueva receptividad de los monarcas y de los emperadores —incluido el papa— a los ideales revolucionarios le decide a adoptarla. Viendo en Napoleón la encarnación de la Revolución, y desesperado al ver a Pío VII (1742-1823) capitulando ante sus condiciones, escribe durante uno de sus raros momentos de hostilidad al papa: «Observad el poder funesto de este *Anticristo:* al matar, siempre envilece. He ahí la Casa Apostólica aliada con él por la extinción del orden, de la civilización y del culto».[53] Son palabras apasionadas, pero subrayan la perspectiva racional de la historia que Maistre expone en sus cartas, donde distingue entre los gabinetes y los gobiernos, por un lado, y las casas reales y los soberanos, por otro. Retrata a unos como focos de interés político, adaptados al espíritu de los tiempos y tomando las riendas del poder, y a los otros, sin más existencia política que un instinto real que se está quedando rápidamente obsoleto en el nuevo orden europeo[54]. El ultramontanismo europeísta de *Du pape* es el resultado final de esta visión cada vez más racional de la política. Según esta, el mejor gobierno, o el que tiene asegurada la mayor felicidad en la mayor variedad de circunstancias, es el menos falible por ser más divinamente racional.

Reclamado a su puesto diplomático a comienzos de 1817, Maistre deja Rusia a finales de la primavera. Pasa los cuatro últimos años de su vida cerca de Turín, cumpliendo nuevas obligaciones honorarias como regente de la Gran Cancillería, editando *Du pape* para su publicación y completando *Les soirées.* Pese a gozar de una vida familiar bastante feliz, a partir de

---

51 Véase, sobre todo, *OC,* t. x, p. 302; *OC,* t. xii, pp. 39-42, 126.

52 Joseph de Maistre, «Notes manuscrites de Joseph de Maistre sur l'ouvrage de Barruel: Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme», en *Sociétés secrètes, Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J11, 8 p.

53 *OC,* t. xii, p. 112.

54 *Ibíd.*, pp. 117-121, 134, 152, 322.

1817, su correspondencia se llena con frecuencia de tristeza y desilusión: «La repugnancia, la desconfianza, el desánimo han entrado en mi corazón», le escribe a su hija Constance. «Me hallo sin pasión, sin deseo, sin inspiración, sin esperanza». Algunos de estos sentimientos pueden deberse a que la corte de Cerdeña recela de él, como siempre: «No veo […] desde que estoy aquí, ninguna luz en lontananza, ningún signo de algún tipo de favor».[55] La corte de la Restauración, y sobre todo la publicación de la *Carta* de 1814, le decepcionan considerablemente. De un modo radical, interpreta el nuevo orden real como otra fase de la Revolución:[56] «Nos ha ganado, y […] nosotros nos parecemos todos a ella, en cuanto a la moral política. El remedio se acerca, pero nos hace palidecer».[57] Para Maistre, la Revolución no es un acontecimiento, sino una época,[58] y esta no ha terminado con el Directorio. Bonaparte la ha apresado y ceñido en su puño de hierro;[59] pero cuando la ha soltado y ella se ha encontrado ante un rey no despótico, se ha puesto a reinar de una forma más tiránica —puesto que más silenciosa— que nunca.

Al margen de las causas estrictamente médicas, se puede atribuir la muerte de Maistre a los sesenta y siete años de edad al abatimiento que se apodera de él durante sus últimos años, y que impregna sus últimas cartas desde Turín. Convencido de que la Providencia ha dejado ganar a la Revolución pese a todo el daño que esta ha causado, tiene la desgracia de darse cuenta de que sus propios pensamientos se han ido volviendo revolucionarios: «Mi libro solo hará daño»,[60] confía a su hija Constance en un momento de desconsuelo a propósito de *Du pape.* Prevé el gran interés de la izquierda por su texto. Se siente enfermo: «Muero con Europa, estoy en buena compañía».[61] De hecho, su humor es tan sombrío que Bonald le

55 *OC,* t XIV, p. 101.
56 *Ibíd.,* pp. 147, 156.
57 *OC,* t. XIII, p. 62.
58 *OC,* t. VII, p. 273.
59 Louis de Bonald*, Lettres à Joseph de Maistre,* Michel Toda (ed.), Étampes, Clovis, 1997, p. 96.
60 Carta de Constance de Maistre a Joseph de Maistre, 19 de febrero de 1820, pieza aneja a Jacques Lovie, «Constance de Maistre: éléments pour une biographie», en *REM,* 4, 1978, p. 164.
61 *OC,* t. XIV, p. 183.

escribe implorándole reanimarse.[62] Pero Maistre ha predicho ya su muerte. A finales de 1820 su salud se deteriora. La descripción que hace de su última enfermedad es breve, pero sugiere un virus de Guillain-Barré:[63] «Un raro estado al que se da distintos nombres se ha abalanzado sobre mis piernas, y me ha privado de ellas. No hay herida, ni dolor, ni inflamación, nada de fiebre, pero hay en fin dos piernas menos, y eso es mucho para un bípedo».[64] La parálisis progresa y acaba por alcanzar los centros respiratorios. Joseph de Maistre muere el 26 de febrero de 1821.

Su actitud hacia la historia ha evolucionado a través de su educación, sus viajes y sus años en Rusia. Una experiencia, sin embargo, influye en su idea de la historia más profundamente que ninguna otra: la denuncia de Rousseau que el Terror le apremia a escribir.

---

62 Bonald, *Lettres à Joseph de Maistre,* p. 522.

63 Lebrun, *Joseph de Maistre,* p. 341n.

64 *OC,* t. XIV, p. 254. Véase también Camille Latreille, «Les derniers jours de Joseph de Maistre racontés par sa fille», en *Quinzaine,* 16 de julio de 1905, pp. 149-161.

Primera parte

JOSEPH DE MAISTRE Y LA IDEA DE LA HISTORIA, 1794-1821

1.
LOS COMIENZOS ESTADÍSTICOS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO, 1794-1796

En el apogeo del Terror, cuando los jacobinos proclaman en París que gobiernan en nombre del pueblo, Maistre desarrolla un vivo interés por la idea de la «soberanía popular». Cuando, desde su exilio en Lausana, escribe las *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes,* consagra la quinta de ellas a probar que la soberanía del pueblo no es viable, sobre todo entre las naciones que no son ciudades, y que, en general, la monarquía es el gobierno mejor adaptado a la felicidad de los pueblos. Esa carta no se publicó nunca. Al leerla, el obispo de Sisteron detecta que Rousseau brilla por su ausencia, y Maistre, inmediatamente avergonzado, la amplía para componer su largo tratado, inacabado, *De la souveraineté du peuple* (redactado en 1794-1796), que se presenta esencialmente como una crítica del *Contrat social* (1762). Entre principios de 1794 y finales de 1795, pero probablemente poco después de Termidor, Maistre lee el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Esa lectura le inspira a redactar un segundo ensayo sobre Rousseau, *De l'état de nature.*

En *De l'état de nature* y *De la souveraineté,* los comentarios favorables a Rousseau esparcidos en las notas prerrevolucionarias de Maistre dejan paso a una refutación completa de la filosofía rousseauniana en la que Maistre expresa, *in nuce,* una gran parte del pensamiento de su madurez. Estos ensayos no solo contradicen a Rousseau punto por punto, como ya

hicieran antes Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790)[1] y Jean-Louis Delolme (1740-1806),[2] sino que sientan las bases de un sistema filosófico que es un negativo del de Rousseau. Su posteridad será fecunda. Aunque no se publicarán hasta finales del siglo XIX, estos ensayos ayudarán a dar forma al pensamiento maistreano, procurándole los fundamentos teóricos de las *Considérations sur la France,* que, a su vez, contribuirán generosamente a la teoría constitucional, al primer pensamiento histórico, e incluso al nacimiento de la estadística moral. El propio Maistre no parece ser consciente de su innovación: abandona los ensayos, en parte por razones financieras, y jamás los reelaborará ni se interesará en publicarlos.[3] Es de destacar que, al estudiar a Rousseau, acabará por deberle al ginebrino mucho más de lo que le habría gustado reconocer. Porque es al refutar a Rousseau cuando Maistre redefinirá la naturaleza, a la vez, como un agente divino misterioso y como una fuente de la razón; cuando insistirá en que la voluntad y la perfectibilidad son los agentes principales de la historia y los fundamentos de la sociedad; y cuando desarrollará sus ideas sobre la probabilidad y la conciencia moral que tan importantes serán para su conservadurismo y para su filosofía de la historia.

Este capítulo analiza el papel seminal que la refutación de Rousseau desempeña en el desarrollo del pensamiento maistreano de la historia, el cual aplica el razonamiento estadístico a la teoría constitucional. En *De l'état de nature* y *De la souveraineté,* la tradición erudita francesa se convierte en un medio de conocer lo humano, Tácito y los escépticos modernos aparecen como los inspiradores de un principio de creación histórica y de durabilidad política, y —lo que es más importante— Rousseau se transforma en punto de partida de una estadística social primitiva que permite adivinar y racionalizar los objetivos de Dios en el tiempo.

Los ensayos sobre Rousseau se dirigen también, desde el dominio de la filosofía política y por primera vez desde Vico, al conflicto entre voluntad y razón que anima los debates entre newtonianos y cartesianos sobre la

---

1 En el *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siècles,* París, Moutard, 1780.

2 En *La constitution de l'Angleterre ou État du gouvernement anglais comparé avec la forme républicaine et avec les autres monarchies de l'Europe,* Ámsterdam, Van Harrevelt, 1771.

3 Lebrun, *Joseph de Maistre,* p. 132.

historia natural. El pensamiento histórico de Maistre deriva, por lo tanto, del problema filosófico de los orígenes que se plantea desde los comienzos de la modernidad. En *Le monde* (1664), Descartes presenta su cosmología como una fábula, suponiendo que un mundo sin Dios podría nacer solamente gracias al funcionamiento de las leyes naturales. Contra él, en los *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687), Newton objeta que las leyes mecánicas que explican el universo tal como es no pueden utilizarse para saber cómo empezó. Según él, la Biblia relata los verdaderos hechos de la formación del mundo. Toda tentativa de explicar tales hechos mecánicamente puede disolver la narración sagrada en la teoría, dejando sin explicación «la maravillosa uniformidad del Sistema Planetario», solo posible como «el Efecto de la Elección». En adelante, la batalla se librará entre los voluntaristas piadosos, herederos de Newton y Boyle, y los partidarios del mecanismo ateo de epicúreos y cartesianos o del inmanentismo de Leibniz y Spinoza; es decir, que la teoría histórica se dividirá entre «quienes no hacen y quienes hacen una distinción entre el primer origen de las cosas y el curso sucesivo de la naturaleza».[4] El fundamento filosófico de la divergencia está expuesto de manera memorable en la correspondencia Clarke-Leibniz, de 1715-1716.

La primera Ilustración aspiraba a aplicar la física newtoniana a todo el conocimiento, y el debate sobre los orígenes se difundió en los ámbitos de la geología, la teología, la historia, la filosofía natural y la lingüística; atravesó los límites del arte, la ciencia y la religión, y tomó la forma de una multitud de argumentos distintos. Mientras tanto, se desarrollaba la filosofía histórica. Los *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazione* (1725) de Vico —de los que Maistre fue uno de los primeros lectores no napolitanos—[5] repetían la separación newtoniana entre los orígenes y la sucesión, separando de forma estanca la historia profana de la historia sagrada. Según Vico, las naciones profanas, guiadas por los procesos humanos, se desarrollaban según la razón, mientras que los pueblos sagrados eran movidos en su camino por la voluntad de Dios. Consideran-

---

4 Paolo Rossi, *Dark Abyss of time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico,* trad. Lydia G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 1984, p. 44.

5 Elio Gianturco, *Joseph de Maistre and Giambattista Vico: Italian Roots of De Maistre's Political Culture,* tesis doctoral, Universidad de Columbia, 1937, p. vii.

do que la historia sagrada es la única fuente fiable sobre las «edades oscuras y fabulosas» que precedieron a las primeras historias de griegos y romanos,[6] Vico, como Newton, envuelve los orígenes en el silencio y la sacralidad. No obstante, la historia filosófica nació oficialmente en un acto de rebelión contra Newton. Las *Sorboniques* (1750) de Turgot anunciaron la liberación de las ciencias humanas de las ciencias naturales, una nueva visión que ya no concebía la historia humana sometida a la mecánica newtoniana, pero que, al mismo tiempo, percibía, en el genio individual, un medio nuevo de transmitir el principio de los orígenes al dominio humano, de arrastrar la historia en un sentido divino, como quería Newton. Tras ello, Rousseau extendió a la humanidad entera el principio de los orígenes que Turgot había conferido a los seres extraordinarios. A tal efecto, se amparó en el viejo principio cristiano de la perfectibilidad. Era su tentativa de explicar los orígenes de la decadencia humana, y, por tanto, de la historia, con la sola ayuda de la lógica y sin tener que recurrir a la doctrina del pecado original.[7]

Es entonces cuando Maistre, decidido a utilizar la metafísica para anular la provocativa filosofía de Rousseau, se encuentra sin sospecharlo en medio del debate sobre los orígenes y la sucesión de los tiempos.

El abandono de la ley natural

De l'état de nature se abre con un comentario gramatical de alcance metafísico: Maistre detecta que la cuestión planteada por la Academia de Dijon, a la que Rousseau responde en su segundo *Discours:* «Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural», está mal formulada, ya que la desigualdad es un fenómeno social, y no tiene nada que ver con la ley natural. La pregunta correcta debería haber sido: «¿Cuál es el origen de la sociedad? ¿Y es el hombre social por naturaleza?».

Maistre se dispone a responder a esta segunda cuestión, mejor formulada, que la Academia no ha planteado jamás. El problema es que, en rea-

6 Rossi, *Dark Abyss of Time,* p. 178.
7 Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle,* París, Gallimard, 1971, p. 12.

lidad, Rousseau no solo ha tratado los orígenes de la sociedad y de la sociabilidad natural en el segundo *Discours* y en la «Profession de foi du vicaire Savoyard», contenida en Émile (1762), sino que lo ha hecho dejando de lado la filosofía de la ley natural. Las reflexiones del vicario sobre el carácter a la vez natural, sociable, moral y sentimental de la conciencia no dejan lugar a dudas sobre este punto:

> Si, de lo que no cabe duda, el hombre es sociable por naturaleza, o por lo menos creado para serlo, lo será únicamente por sentimientos innatos relativos a su especie, porque si atendemos a la necesidad física, con seguridad dispersará a los hombres en lugar de acercarlos. Ahora bien, es del sistema moral formado por estas dos clases de relaciones consigo mismo y con sus semejantes de donde nace el impulso de la conciencia. Conocer el bien no es amarlo: en el hombre no es innato ese conocimiento, pero en el momento en que se hace conocer su razón, la conciencia le incita a que lo ame, y ese sentimiento sí que es innato.[8]

Al describir cómo la sociedad nace de la conciencia, el vicario de Rousseau evita cuidadosamente hablar de la ley natural y de todas sus connotaciones de control racional. No obstante, su sentimiento natural remite a nociones de derecho natural[9] que se remontan al siglo XVI y que volvemos a encontrar en Maistre, para quien el sentimiento es, primero, innato —como la norma natural que según Domingo de Soto (1494-1560) está grabada en el espíritu humano para gobernarlo de acuerdo con la razón—.[10] Al mismo tiempo, dicha ley es distinta pero dependiente de la razón, y su impulso se parece a la voluntad. De este modo la define Pierre Charron (1541-1603) al escribir sobre las buenas leyes del mundo como juicios contra el hombre, que pretende no conocerlas cuando en realidad guarda los originales en él.[11] Finalmente, los sentimientos innatos de Rousseau, que inspiran al hombre el amor propio, el temor al dolor, el deseo del bien y el horror de la muerte,[12] son útiles, sobre todo, por su carácter protector.

---

8 Jean-Jacques Rousseau, Émile, ou de l'éducation, en *OC,* París, Gallimard, 1964, t. IV, p. 600.

9 Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas,* Henry Hardy (ed.), Londres, Hogarth Press, 1979, pp. 9, 15-16.

10 Sobre la teoría de los derechos naturales de Soto, véase Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 139-164.

11 Lebrun, «Maistre and Natural Law», en *Maistre Studies,* p. 202.

12 Rousseau, Émile, p. 436.

De hecho, se acercan a la idea radical que Grocio retoma de Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), «la antorcha de Salamanca», según la cual el derecho natural se refiere a la preservación del individuo.[13] Sin embargo, Rousseau ha podido separar, en apariencia, esta noción de sentimiento de la ley natural, acercando, así, su psicología moral mucho más al quietismo —tan extendido en su Ginebra natal— y a los escritos de su padre espiritual, Fénelon, que a la literatura escolástica sobre la jurisprudencia. De ahí las interpretaciones pasadas de Rousseau como un filósofo cuyo pensamiento desconoce la ley natural.

Esta lectura de Rousseau es compatible con el hecho de que las referencias a la ley natural desaparezcan gradualmente de las obras y escritos de Maistre después de la Revolución.[14] Cosa infrecuente, en su crítica a Locke Maistre describe la ley natural como innata en los hombres, idéntica de hecho a las ideas innatas.[15] Richard Lebrun enlaza esta noción con la lectura maistreana de *De la sagesse* (1601) de Pierre Charron, y la explica como un intento de distanciarse del discurso revolucionario, que utiliza el lenguaje de la ley natural para atacar las instituciones existentes.[16]

Se pueden aceptar estas conclusiones. No obstante, Maistre no hereda la negligencia rousseauniana de la ley natural, hereda más bien la *revisión* rousseauniana de dicha ley. Es innegable la influencia de Charron en Maistre, pero la actitud de este hacia la ley natural refleja también la de Rousseau. Maistre no se contenta con compartir la fe del ginebrino en el valor de la conciencia como portadora de verdad,[17] sino que además utiliza la conciencia para defender la sociabilidad natural humana, replicando así el uso que de ella hacía el vicario saboyano. Maistre atribuye a la conciencia una alineación instintiva con el bien que simplemente reproduce, con acentos algo distintos, la descripción que hace el vicario del funcionamiento del sentimiento natural. La única diferencia es que, mientras que para Rousseau el derecho natural expresado por el sentimiento es consciente y

---

13 Sobre la idea grociana de la autopreservación, véase Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. xvi. Sobre Vázquez, véase Brett, *Liberty, Right and Nature,* pp. 165-204.

14 Lebrun, «Maistre and Natural Law», en *Maistre Studies,* pp. 193-206.

15 *Ibíd.,* p. 198.

16 *Ibíd.,* p. 204.

17 Lebrun, «Joseph de Maistre and Rousseau», p. 885.

está articulado según la razón, para Maistre es a menudo inconsciente, aunque infaliblemente reconocible por el grito de la conciencia que el egoísmo y la ceguera pueden ignorar, pero nunca ahogar. Maistre se explica con una parábola:

> Las leyes de la justicia y del bien moral están grabadas en nuestras almas con caracteres indelebles, y el más abominable criminal las invoca cada día. Ved a esos dos ladrones que esperan al viajero en el bosque. Lo masacran, lo desnudan: uno toma el reloj, el otro la caja, pero la caja está adornada con diamantes: «¡NO ES JUSTO!», exclama el primero, «hay que repartir igualitariamente». ¡Oh!, divina conciencia, tu voz sagrada no cesa nunca de hacerse oír: siempre nos hará enrojecer por lo que somos, siempre nos advertirá de lo que podemos ser.[18]

Todo hombre conoce la justicia y el bien de forma visceral, intuitiva, sin necesidad de la razón, incluso cuando elige apartarse de ella. Sin embargo, Maistre abandona a Rousseau (y se hunde en la paradoja) al suponer que el instinto divino no solo se alinea con la razón y el bien moral que ella expresa, sino que este instinto *es* la razón. El individuo rousseauniano es naturalmente sociable por un sentimiento cuya bondad confirma la razón, mientras que el individuo maistreano lo es también por una razón que está en armonía con ese sentimiento hasta el punto de identificarse con él. Este individuo puede entonces sentirse atraído por el bien como por un principio razonado, pero también puede reconocer involuntariamente la ley racional de la justicia. El ladrón y asesino que clama a la injusticia no solo acepta el bien como el vicario de Rousseau: enuncia la norma de conducta que para los primeros modernos emana de la voluntad del legislador, que gobierna las relaciones entre los seres humanos, y que es, a la vez, ley y razón.[19]

En este punto, Maistre se mantiene fiel a la ley natural de Aristóteles, de la que se ha alejado Rousseau. Así, propone la distinción escolástica entre los seres irracionales que son *movidos* hacia sus fines, y los seres racionales, que *se mueven* por sí mismos.[20] Su idea de la conciencia, siempre

---

18 Maistre, *De l'état de nature [Examen d'un écrit de Jean-Jacques Rousseau],* en *OC,* t. VII, p. 565.

19 Sobre la idea maistreana de la ley, véase Lebrun, «Maistre and Natural Law», p. 198.

20 Brett, *Liberty, Right and Nature,* p. 142.

manifestada *activamente* y propia a la humanidad, depende de esta distinción. En efecto, en materia de ley natural, Maistre se aproxima más al aristotelismo de Salamanca que a las corrientes más radicales del derecho natural que han formado a Rousseau, las cuales no presuponen ni que la actividad sea esencial a la conciencia, ni que la constitución natural de los seres racionales e irracionales sea distinta. La forma que tienen ambos autores de hablar de la razón natural lo demuestra. La razón del vicario es ante todo la facultad de concebir: el sentimiento ama el bien y la razón lo identifica. La razón de Maistre es un principio de acción que, más que reflejar o aprehender el orden natural, emana de la naturaleza y, al hacerlo, participa de la voluntad supraindividual. En este sentido, el derecho natural de Maistre se parece más al *ius* de Guillermo de Ockham (1288-1348), tan central en la filosofía de la acción, que asocia el «derecho natural subjetivo» a «un orden de la naturaleza objetivamente racional […] fundado sobre las categorías aristotélicas de la acción y de la potencia».[21] En otras palabras, la razón maistreana se parece sorprendentemente a la voluntad.

Así, la cuestión sociológica central para Maistre no es saber cómo la razón afirma o expresa los preceptos de la ley moral, sino más bien cómo esta razón hace realidad estos preceptos de forma duradera en un mundo corrupto. La transformación rousseauniana del derecho subjetivo en conciencia o sentimiento natural propone una solución que asimila el sentimiento a una razón autoexpansiva que armoniza —que, de hecho, se identifica— con la voluntad divina. Como Rousseau, pero independientemente de él, Maistre abandona la ley natural en su sentido absoluto, y la reformula en agente subjetivo que genera la realidad socio-política y se identifica con el bien moral.

La divinidad de lo aleatorio

Transformar la ley natural en conciencia presupone redefinir la naturaleza. Al hacerlo, *De l'état de nature* presenta la naturaleza como un agente divino que reside en la humanidad y que genera el desarrollo social e histórico. Maistre llega a esta definición estudiando los diferentes significa-

---

21 *Ibíd.,* p. 51.

dos que recibe la palabra «naturaleza» en su uso cotidiano y en los textos modernos y antiguos.

La primera definición que encuentra es la de naturaleza como conjunto de fuerzas universales en movimiento, donde el hombre solo puede ver «la voluntad del gran Ser». «Es en este sentido», dice Maistre, «en el que un Padre griego ha dicho que *la naturaleza no es más que la acción divina manifestada en el universo*».[22] Falta saber si esta acción divina es primera o segunda, es decir, si Dios es inmanente o trascendente. La segunda opinión es mayoritaria entre los pensadores. Ralph Cudworth (1671-1689), por ejemplo, no cree que Dios en su majestad se rebaje a intervenir directamente en la generación de una mosca. Más bien designa a la naturaleza para que ejecute sus órdenes. «De ahí», concluye Maistre,

> esas expresiones tan comunes en todos los idiomas: *la naturaleza quiere, no quiere, ama, aborrece, cuida, etc.* […] Mientras que nosotros decimos que la naturaleza sola ha cerrado una herida sin ayuda de la cirugía, si nos preguntan qué entendemos por esta expresión, ¿qué podemos responder? […] Tenemos la idea de una fuerza, de una *potencia,* de un *principio* y, por hablar claro, de un ser que trabaja en la conservación de nuestro cuerpo y cuya acción ha bastado, sin ayuda de la ciencia, para cerrar la herida.[23]

No obstante, para Maistre no es necesario decidirse taxativamente a favor de la inmanencia o de la trascendencia. Para resituar a la humanidad en la naturaleza, le basta con funcionalizar la naturaleza como una colección de principios sociales e históricos que ejecutan «la voluntad de la inteligencia infinita» y con declarar que esos principios son nominalmente idénticos a la inteligencia divina: «Así, al nombrarlos, la nombramos».[24]

En *De l'état de nature,* Maistre utiliza este concepto de naturaleza para oponerse a la idea de Rousseau de que el accidente explica la salida de la humanidad del estado de naturaleza. Incluso si se supone que habría podido existir un estado presocial —lo que para Maistre es imposible—, solo habríamos podido vivirlo, o abandonarlo, por medios naturales. Rousseau atribuye el fin del estado de naturaleza a dos acontecimientos azarosos: el primero trajo el reino de la violencia y el segundo la sociedad civil, ese día

---

22 *OC,* t. VII, p. 522.
23 *Ibíd.,* pp. 523-524.
24 *Ibíd.,* p. 524.

para siempre infame en que un hombre dibujó un círculo en la tierra y se apropió del terreno que delimitaba. Rousseau piensa que, por el bien común, eso no tendría que haber ocurrido nunca. Maistre explota con sarcasmo: «¡¡¡El azar que HABRÍA DEBIDO!!! ¡Realmente se equivocó de largo! La naturaleza HABRÍA DEBIDO frenarlo para impedir que ocurriera».[25] Enemigo de los accidentes aislados, Maistre supone que la naturaleza, el agente divino que todo lo dirige hacia el bien, regula el azar. El tema principal de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* —la administración del mundo por la naturaleza-Providencia— está ya presente, pues, en *De l'état de nature,* incluso las contradicciones histórico-filosóficas inherentes a la noción de un mundo intencional. Respondiendo a la observación de Rousseau de que el hombre «estaba hecho» para permanecer siempre en el estado de la naturaleza, Maistre observa:

> Se dice en la conversación coloquial: «Este hombre estaba hecho para tal profesión, ¡es una lástima que no la haya desempeñado!». Rousseau se apropia de esta expresión y la transporta al lenguaje de la filosofía, siguiendo su costumbre. De forma que he aquí un ser inteligente que estaba hecho (aparentemente por Dios) para la vida de salvaje y que un funesto azar ha precipitado en la civilización (aparentemente pese a Dios). Ese funesto azar no habría debido tener lugar, o Dios tendría que haberse opuesto: ¡pero nadie cumple con su deber![26]

Es notoria la paradoja típica de la historia providencial: la voluntad de Dios es constante y determinante, porque Dios es eterno, pero la voluntad de Dios, como toda voluntad, es la fuente que permite la contingencia. La solución que Maistre propone al dilema es atribuir el desarrollo histórico, no al accidente físico como Rousseau, sino a la acción de una ley moral que actúa a través de la naturaleza. Una noción del carácter general y racional de lo natural, de lo que es «propio del hombre», emerge de esta refutación de las especulaciones de Rousseau sobre el nacimiento de la sociedad y de la agricultura:

> [Rousseau] ve dos salvajes aislados, que, paseando cada uno por su lado, se encuentran y se les antoja vivir juntos: él dice que se encuentran *por azar.* Ve una semilla separada de un arbusto y cayendo a un suelo dispuesto a fecundarla; ve a otro salvaje que, observando la caída de la semilla y la germinación que

25 *Ibíd.,* p. 517n.
26 *Ibíd.,* p. 518n.

> la sigue, recibe así su primera lección de agricultura: él dice que la semilla ha caído *por azar,* que el salvaje la ha visto *por azar;* y, como no es necesario que un hombre se encuentre con otro, ni que la semilla caiga, llama a estos acontecimientos *casos fortuitos que podrían no ocurrir.* [...] Sin examinar si, y hasta qué punto, se podría decir que lo que ocurre podría no ocurrir, es al menos cierto que los planes generales del Creador son invariables: por ello, si el *hombre* está hecho para la sociedad, un salvaje bien podría no encontrarse con otro, pero en general será necesario que los salvajes se encuentren y se conviertan en hombres. Si la agricultura es propia del hombre, será posible que tal semilla no caiga sobre tal tierra, pero es imposible que la agricultura no sea descubierta de una manera o de otra.[27]

Esta descripción de los accidentes como propios de la naturaleza humana recuerda a las primeras ideas sobre la normalidad social. Al suponer la propiedad humana de ciertos acontecimientos sociales, generales e invariables, Maistre razona como lo hará Durkheim un siglo más tarde al describir los fenómenos sociales repetidos. Es Maistre quien abandona el concepto de naturaleza humana por el de normalidad,[28] entrando en una transición conceptual. Y también vuelve el azar ordenado y previsible, al describir cómo deben comportarse los hombres en el orden normal de las cosas, pero hace depender este argumento de la idea de naturaleza humana, a su vez, en plena transformación. La «naturaleza» en el sentido rousseauniano —el receptáculo del hombre solo, socialmente incondicionado e íntegramente sometido a la voluntad de Dios— pasa a ser «la naturaleza» como agente divino que prepara la humanidad para la sociedad y la predispone, colectivamente, a un cierto número de estados y de acontecimientos, todos asociados a la civilización.

A la postre, el senador de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* enunciará el fenómeno más violento de la civilización —la guerra—, que él llamará «divina» porque es horriblemente misteriosa —¿qué extraterrestre razonable podría jamás entender por qué honran los humanos a los soldados, esos asesinos de hombres inocentes?— y porque reduce la violencia social consumiendo la sangre humana en los campos de batalla.[29] En lo que normal-

---

27 *Ibíd.,* pp. 552-553.

28 Véase Ian Hacking, *The Taming of Chance,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

29 Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* en Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 650-651.

mente no suele repararse es en que, en el capítulo 3 de las *Considérations sur la France,* la guerra es también divina simplemente porque es regular —normal, porque el número relativo de fatalidades que produce a través de los siglos permanece relativamente constante.

Estos motivos de lo divino remiten a una tradición de pensamiento protoestadístico del siglo xviii, cuyo más célebre propagador fue Johann Peter Süssmilch (1707-1767). En su tratado *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen* (1765-1776), Süssmilch lee las regularidades estadísticas, de manera casi fisiocrática, como las manifestaciones de un orden exterior y superior al hombre. Es un trabajo que prepara la domesticación del azar subordinándolo a un orden de acontecimientos subyacente y determinante. La crítica de Maistre a Rousseau hace lo mismo, pero se diferencia en que identifica el origen del orden en una naturaleza moral y humana autocreadora y autodeterminante. Recordando la conciencia del ladrón y las «fuerzas» que casi un siglo más tarde serán los agentes primarios de la sociología de Durkheim, esta naturaleza es buena, «normal», «general» o media en el sentido de «justa», como todo lo que Dios ordena como «propio» de la humanidad —y que también Burke celebrará como la base de una sociedad sana—. Las *Considérations sur la France* popularizarán la idea de fuerzas morales naturales y determinantes, afirmando que la misión divina de las naciones guía el desarrollo de las revoluciones y de las constituciones, a menudo en dirección opuesta a las intenciones de sus actores y excediendo su comprensión, pero generando siempre regularidades sociales.

La fábula probable y la poesía erudita

El segundo *Discours* niega su propio estatuto histórico. Rousseau dice que hace conjeturas sobre «la única naturaleza del hombre y de los seres que le rodean, sobre lo que habría podido llegar a ser el género humano si hubiera permanecido abandonado a sí mismo».[30] Rousseau quiere deshacerse de la Biblia y describir la humanidad solo a través de la razón. Ahora

---

30 *OC,* t. vii, p. 529.

bien, precisamente por eso, no sin ironía, el segundo *Discours,* el más diderotiano y el menos cristiano de sus textos, es también el más sagrado. Según Jean Starobinski, es

> todo él un acto religioso de un tipo particular, que reemplaza la historia sagrada. Rousseau compone un *Génesis* filosófico donde no faltan ni el jardín del Edén, ni la culpa, ni la confusión de lenguas. Versión laicizada, desmitificada de la historia de los orígenes, pero que, al suplantar las Escrituras, las repite en otro lenguaje.[31]

Que Rousseau utilice la hipótesis en el segundo *Discours* puede explicarse porque la composición del texto coincide con su propia «reforma», o proyecto de mejorar su carácter, y con su repudio del catolicismo y readmisión a la confesión calvinista en Ginebra. La antropología especulativa del *Discours* difunde una visión de los orígenes humanos paralela a la Biblia que no empaña el literalismo calvinista. Además, la idea del estado de naturaleza permite a Rousseau explicar la degeneración humana sin abrazar el dogma del pecado original, cuya negación ha causado su ruptura con la Iglesia católica (y la condena del Émile por el arzobispo de París).[32] Fábula-historia sin Dios, búsqueda mítica del conocimiento de lo humano, el segundo *Discours* es un instrumento hermenéutico sagrado, un nexo de unión con un pasado lejano que corresponde al yo más profundo y menos corrompido de la humanidad, y que revela todo aquello que se puede comprender sobre la naturaleza humana. Que describa o no la realidad histórica es lo de menos. Rousseau postula los accidentes y la utilidad como mecanismos históricos de corrupción alternativos al pecado original. La primera aparición de la violencia entre los humanos fue una desgracia cuyas consecuencias fueron exacerbadas a conveniencia, a medida que los fuertes empezaban a dominar a los débiles, forzándolos a que les abastecieran de recursos.

Como católico, Maistre considera estas explicaciones amorales, ahistóricas, subversivas y contrarias a uno de los dogmas fundamentales de la Iglesia. En *De l'état de nature,* no obstante, critica a Rousseau no porque

---

31 Jean Starobinski, «Introduction», en Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Jean Starobinski (ed.), París, Gallimard, 1969, pp. 19-20.

32 Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières,* Pierre Quillet (ed. y trad.), París, Fayard, 1966, pp. 217-218.

rechace el dogma del pecado original, sino por las hipótesis que se inventa para reemplazarlo. Maistre piensa a partir del marco teórico de Rousseau, pero rebate sobre todo que el ginebrino separe la naturaleza humana de los procesos históricos. Como Rousseau, también busca la naturaleza humana en el pasado. Pero allí donde para Rousseau la naturaleza puede aprehenderse sin Dios y antes de la sociedad, para Maistre la naturaleza es solo visible, a ojos humanos, a través de la historia. En este punto, Rousseau y Maistre muestran sus mayores discrepancias sobre la aproximación al pasado. Las últimas líneas del *Contrat social* demuestran que el pacto social reemplaza la «desigualdad física», introducida por la naturaleza, por una «igualdad legítima y natural». Al tomar a los hombres tal como son, y las leyes como deberían ser, el texto instituye una utopía que separa las verdades morales de las verdades naturales e históricas. En el libro IV, sin embargo, analiza las sociedades desde un punto de vista histórico, con el fin de determinar la naturaleza social de la humanidad. Esto indica que cree que ambas verdades pueden coincidir, al menos durante el nacimiento de las pequeñas naciones cuyas almas son inocentes y nuevas, y por ello dispuestas a ser modeladas. Es como si Rousseau esperase recuperar las verdades morales y las verdades históricas aplicando dos instrumentos del conocimiento de sí: la historia y la historia-fábula revelada interiormente.

Contrariamente, *De l'état de nature* solo describe un objeto del conocimiento de sí: una historia desvelada exteriormente por el estudio erudito y moralizante, y radicalmente antitética a la poesía hermenéutica que emana de la fábula de Rousseau. Ahí donde el siglo XVIII diviniza a los poetas como los únicos capaces de restaurar las fuerzas sagradas en un mundo abandonado por los dioses, Maistre desnuda la poesía de su carácter sagrado para sacralizar su contenido. Él piensa la poesía como fuente de conocimientos naturales que divulgan a Dios mismo, como un simple transmisor de hechos que sirve al desarrollo espiritual. Por la misma razón, la historia, más que la poesía o la fábula, se convierte en el nuevo transmisor de conocimientos morales, en la guía por excelencia de la autorrealización espiritual. Su nueva condición señala un cambio de valores. Dejamos atrás los accidentes indeseables del mundo imaginado de Rousseau y nos aproximamos a los hechos eficaces de la realidad sociohistórica.

Es un proceso implícito en los debates del siglo XVIII sobre la relación legítima entre el derecho y el hecho. En el capítulo 3 del libro XXX de *De*

l'esprit des lois (1748), Montesquieu reprocha al *abbé* Jean-Baptiste Dubos (1670-1742) haber apoyado[33] la tesis romanista, o la idea de que la monarquía francesa desciende legalmente del Imperio romano, utilizando la literatura más que «los monumentos de nuestra historia y de nuestras leyes».[34] Estos últimos pueden ser «fríos, secos, insípidos y duros», pero «es preciso leerlos, es preciso devorarlos, como la fábula dice que Saturno devoraba las piedras».[35] Apoyándose en los poetas, Dubos quiere despojar a la nobleza de ascendencia franca de sus derechos históricos, mientras que Montesquieu evoca la jurisprudencia medieval para establecer el privilegio de las clases superiores como una verdad política. En el segundo *Discours,* Rousseau rechaza las pruebas históricas de la legitimidad política y ataca la erudición porque sirve para establecer el derecho por el hecho.[36]

Este pasaje, leído atentamente en *De l'état de nature,* lleva a Maistre a tomar partido por Montesquieu, Grocio y Dubos para defender la erudición como fuente de verdad fácilmente recuperable en la poesía. Aunque ciertamente pueda abusarse de la erudición y volverla «favorable a los tiranos», como sostiene Rousseau, «no es un método tan malo el de *establecer* el derecho por el *hecho:* para conocer la naturaleza del hombre, el camino más corto y sensato es indiscutiblemente saber lo que siempre ha sido. […] La historia es la política experimental; es la mejor, o incluso la única buena». Aún más, «los poetas son tan buenos testigos como el resto de los escritores».[37] Ovidio, por ejemplo, muestra el cambio de temperatura a través de las épocas, y Homero, con el elogio de Ulises al gobierno de un solo hombre, transmite con elocuencia lo que pensaban los antiguos sobre la soberanía. La poesía, en fin, puede tener un valor histórico y político teórico equivalente al de cualquier otro tipo de texto.

Se elude, de este modo, el problema de la hermenéutica: con la poesía reducida a erudición, todos los hechos, todos los signos de Dios en el mun-

---

33 En la *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules,* París, Osmont, 1734-1735.

34 Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu, *De l'esprit des lois,* Laurent Versini (ed.), París, Gallimard, 1995, t. II, pp. 1060-1061, 1066n.

35 *Ibíd.,* p. 1056.

36 Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en *OC,* t. III, pp. 182-183.

37 *OC,* t. VII, 539-540.

do adquieren un mismo valor, ya que nos informan de sus designios para con nosotros, y todo conocimiento puede transformarse, si se demuestra que es cierto, en revelación divina. Maistre no es el primero en posicionarse así. La apologética católica del siglo XVIII había esgrimido durante mucho tiempo el *hecho* de la revelación como un arma en su combate contra los *esprits forts* que, como se lamentaba el arzobispo de Lyon, no se apoyaban en los hechos sino en las costumbres presentes, en la razón humana, y sobre todo en lo verosímil.[38] La innovación de Maistre es combinar los métodos de creyentes y no creyentes, utilizar los hechos para establecer la cuasi certidumbre de lo probable —y, más peligrosamente, de la fe.

No es que Maistre valore la erudición por encima de todo y se burle de las fábulas, o que Rousseau haga lo contrario. Implícitamente, Jean-Jacques valora la erudición en el *Discours,* al declarar que la fábula puede servir para hallar la verdad cuando los hechos no están disponibles.[39] Igualmente, Maistre detecta usos epistemológicos para la fábula en ausencia de hechos. Pero la fabulística rousseauniana es reveladora en la medida en que simula la realidad con verosimilitud, mientras que las fábulas maistreanas, privadas de todo estatus hermenéutico autónomo, subrayan la única y última verdad de los hechos al describir situaciones alejadas de la realidad.

«El duelo no es un crimen», una de las *Six paradoxes* (1795) que Maistre escribe a su corresponsal ficticia, la marquesa de Nav…, está en la misma línea. Para satirizar la idea de Rousseau de que la sociedad y el lenguaje emergen del común acuerdo, este texto describe una asamblea primitiva en un bosque. Los avatares trogloditas de los filósofos decretan el nacimiento del lenguaje y del estado social. He aquí la intervención de un personaje que parece encarnar a Rousseau y Condillac:[40]

> El orador, que había obtenido la palabra gracias a la moción de orden, había dado un paso adelante de forma tan imponente que todos los miembros de la asamblea, por miedo a que pasara por encima de sus cabezas, las bajaron hasta el suelo.
>
> Señores (dijo), he tenido ocasión de sorprenderme de que, por una síntesis imprudente y por razonamientos a priori del todo intempestivos, hayan

38 Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France,* p. 84.

39 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* p. 57.

40 *OC,* t. VI, pp. 283-293.

> imaginado instituir la sociedad antes de haber pensado los medios de utilizarla. Quiero mostrar una dificultad que podrá atemorizarles, pero el peligro es tan consecuente, que me es imposible no escondérselo. Créanme, señores, es revelador lo que les voy a decir. El estado social, bueno desde ciertas perspectivas, no dejará de degradarles desde otras, al colocarles en la obligación casi habitual de pensar. Ahora bien, el pensamiento es un perpetuo análisis, y no hay análisis posible sin método para ejecutarlo. Pero, ¿dónde está este método, sin el que no podrán pensar? Solicito que ante todo se invente la palabra.
>
> Sobre este punto solo se alzó una voz.
>
> *¡Que se invente! ¡Que se invente!* Se gritaba desde todas partes. *¡Que se invente!* Pero empezando por las ideas simples y la onomatopeya.
>
> No se podría imaginar, Madame, en qué medida esta decisión preliminar facilitó las cosas.[41]

La fábula, que había sido la herramienta epistemológica ideal de Rousseau, que en el siglo XVIII constituía «la condición misma de legibilidad de todo el mundo cultural»,[42] se convierte en un medio para burlarse del conocimiento construido por una imaginación entregada a sus conjeturas. Con el mismo espíritu, *De l'état de nature* describe a un imaginario hombre solo que nunca ha sido niño y que ha tenido siempre la fuerza y los conocimientos necesarios para sobrevivir. En un momento dado, este hombre ha tenido que refugiarse en una caverna para protegerse de los elementos. Hasta ese momento, había sido un hombre conforme a la naturaleza. Pero si hubiera empezado a ampliar su morada colocando algunas ramas sobre palos en la entrada, habría modificado indiscutiblemente su entorno natural. ¿Ese techo pertenecería entonces a la voluntad divina o al arte humano? Rousseau, dice Maistre, probablemente habría asegurado que en ese momento el hombre ya estaba corrompido. Llevada al exceso, la hipótesis desvela las locuras del razonamiento sin respaldo: «Seguid ese razonamiento», escribe Maistre, «y veréis que es un abuso cocinar un huevo».[43] La fábula-historia, ese triunfo de la imaginación, está subordinada a la misma razón que antes debía producir, pero que ahora emana de la naturaleza misma. Y lo fabuloso sobrevive solo para mostrar la distancia que separa la imaginación del encadenamiento de los hechos históricos

---

41 Joseph de Maistre, *Six paradoxes,* en Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 142-143.

42 Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières,* París, Gallimard, 1989, p. 234.

43 *OC,* t. VII., p. 532.

que ahora conduce a Dios. En vez de la comunión mística de Rousseau con el imaginario primitivo, se llega al conocimiento de lo divino a través de lo real.

Naturaleza humana y perfectibilidad histórica

El *Discours* de Rousseau presenta la perfectibilidad humana como principal agente del progreso histórico, iniciador de la historia a través de la «caída» en la sociedad. Bajo la pluma de Maistre, sin embargo, la explicación rousseauniana de la historia es puramente mecánica. Presupone una humanidad semejante a las abejas y a las hormigas, cuyo arte es intemporal, pues acomete hoy exactamente lo mismo que ayer. Esta injusta lectura lleva a Maistre a pensar que Rousseau ha prescindido de la perfectibilidad, o del hecho de que el arte del hombre sea «capaz de más y de menos en una latitud cuyos límites es imposible establecer».[44] Reaparece así la distinción escolástica entre los seres movidos e irracionales y los seres que se mueven racionalmente, pero esta vez arrastra la historia humana con la perfectibilidad humana, o con la capacidad de cambiarse a uno mismo interviniendo en situaciones excepcionales.

Así pues, ahí donde Rousseau considera los animales en función del valor de uso que tienen para la humanidad, Maistre define la perfectibilidad sobre la base de la especificidad de la naturaleza humana y animal. Respalda, pues, el universal humano cartesiano contra la tradición escéptica que Pierre Charron y Michel de Montaigne (1533-1592) exponen al describir la diversidad de los espíritus y de las almas. La posteridad epicúrea de Montaigne sugiere audazmente que los animales y los hombres son perfectamente comparables, e incluso que los primeros son a veces superiores a los segundos. El pequeño tratado moralista de La Mothe Le Vayer, *Des asnes* (carta LXXIV), elogia la paciencia, la generosidad y el humor de los asnos, agudizando el contraste de ciertas virtudes animales frente a la necedad de los humanos. De forma parecida, la *Dissertation sur l'histoire des insectes* (1734) de Réaumur analiza los diferentes «pueblos» de insectos y llega a la conclusión de que las comunidades de avispas son monarquías.

44 *Ibíd.,* p. 531.

En el cosmos libertino o epicúreo, todas las almas se asemejan por sus cualidades: para Naudé y La Mettrie, así como para la mayor parte de los filósofos de la Ilustración —Helvétius, D'Holbach, Diderot, Montesquieu, Morelly—, las almas apenas se pueden diferenciar por la potencia latente, y es más bien la contingencia la que adquiere una importancia determinante en su desarrollo. Es cierto que el segundo *Discours* de Rousseau no pretende comparar a los humanos con los animales, y la aseveración del vicario saboyano de que la conciencia es exclusivamente humana sugeriría que aquí Rousseau se encuentra en el terreno de los cartesianos. Pero el estado hechizado, todavía muy próximo a la animalidad, que el *Discours* describe con nostalgia da cierta razón a Voltaire cuando escribe a Rousseau que, leyendo su obra, «uno tiene ganas de caminar a cuatro patas».[45] En absoluto interesado por subrayar la pluralidad de mentes, Rousseau se convierte en uno de los primeros pensadores en sistematizar la contingencia, ofreciendo una teoría del desarrollo como producto de «obstáculos» accidentales o de circunstancias «periféricas» al hombre, y causantes del mal que la tradición cristiana imputa al hombre mismo.[46] Para Rousseau, el mal es la pasión por lo exterior, por la apariencia, por la posesión de bienes materiales; y esta exterioridad es la causa de la caída del hombre en la sociedad. El progreso proviene, así, de las relaciones del hombre con su entorno, más que de las cualidades inherentes a su naturaleza. No se produce de manera continua a lo largo de la historia, sino a trompicones, cuando el estado natural o social suscita accidentalmente obstáculos a la conservación y al deseo, de forma que la humanidad puede permanecer indefinidamente en un cierto estado de progreso —como ese «justo medio» ideal, esa «verdadera juventud del mundo» que solo conoce los rudimentos del gobierno—. Para Rousseau, pues, en el juego entre la perfectibilidad humana y el accidente, es el accidente el que determina principalmente el desarrollo humano.

La perfectibilidad humana y las circunstancias interactúan de manera similar en *De l'état de nature* de Maistre. Aquí, sin embargo, las circunstancias las provee la Providencia, y la naturaleza humana desempeña un papel

---

45 Voltaire, *Correspondance,* Theodore Besterman (ed.), París, Gallimard, 1978, t. IV, p. 539.

46 Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau,* p. 23.

mucho mayor como agente del cambio histórico. La naturaleza «variada» del «arte humano» es la fuente principal de la mejora que da lugar a la civilización. Así, el cambio puede producirse más rápidamente en unos periodos que en otros, conforme a los límites incognoscibles de la disposición divina y del arte humano. Pero el cambio está siempre a la orden del día. El propio *De l'état de nature* no lo concluye, pero presenta los principios que permitirán hacerlo años más tarde, cuando Maistre sostenga que la vicisitud moral es la constante de la historia, incluso en las monarquías. Como escribe en una carta de 1808, considerando las

> agitaciones eventuales del mundo político y moral, hacer depender su seguridad y su salvación de las disposiciones constantes de cualquier Corte es, al pie de la letra, acostarse, para dormir tranquilo, sobre el ala de un molino de viento.[47]

Maistre retoma la concepción aristotélica de la entelequia que Tomás de Aquino cristianizó y que Leibniz representó de forma elocuente en la modernidad. Mediante la entelequia, lo implícito —que la teología agustiniana y el pensamiento escolástico describen como intrínsecamente moral y divinamente preinscrito en el hombre— tiende a desarrollarse hacia su fin natural en un universo teleológico. Los conservadores prefieren la entelequia, a menudo asociada a la sociabilidad natural, ya que ven el progreso inmanente en la naturaleza, más que encarnado en el genio revolucionario invocado por Turgot. Edmund Burke, por ejemplo, hace de la entelequia (que él denomina «mejora») un pilar de la sociedad.[48] Para él, las sociedades sanas y vivas se desarrollan naturalmente hacia su objetivo natural, mejorándose a medida que la ambición y la imitación imponen una desigualdad voluntaria siempre en evolución y un orden social que imita a la naturaleza.

Si el mismo Maistre reflexiona poco sobre la desigualdad y demuestra poco interés por la operación política de la imitación y de la ambición, su principio de la perfectibilidad se asemeja a la entelequia de Burke y de los aristotélicos. Es, ante todo, el principio que mueve las sociedades, cuyo trayecto histórico se parece a una vida individual: *De la souveraineté,* escri-

---

47 *OC,* t. XI, p. 98.
48 Ian Harris, «Introduction» a *Burke: Pre-Revolutionary Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. xxv.

ta durante el mismo periodo que *De l'état de nature,* nos ilustra sobre ese aspecto, describiendo el desarrollo de lo implícito hacia un objetivo. Es este un implícito que reposa sobre la acción —sobre el «arte» humano— y que no mantiene ninguna relación con la racionalidad discursiva que, para Turgot, determina la rapidez del progreso.

La entelequia se limita a los seres humanos. Uno de los objetivos de Leibniz en la *Monadología* (1714) es deshacer la división cartesiana entre la naturaleza inerte y los hombres semovientes, volviendo a un universo platónico y aristotélico donde todas las almas se desarrollan de forma autónoma hacia su *télos.* Al combatir a Rousseau, Maistre se apega no obstante a un cartesianismo más riguroso que, haciendo una cuidadosa distinción entre los seres humanos y los animales, privilegia la historia humana en cuanto que movida por principios distintos de aquellos que determinan la historia natural. *De l'état de nature* afirma la relación íntima entre la naturaleza humana y el devenir incesante, declarando que la historia posee la clave del conocimiento de lo humano:

> Solo se pueden imaginar dos maneras de conocer el destino del hombre: la historia y la anatomía. La primera muestra lo que ha sido siempre, la segunda muestra cómo los órganos responden a su destino y lo certifican.[49]

Lo que la humanidad ha sido, y lo que la humanidad llegará a ser, es lo que la humanidad *es.* La negación teórica del *Discours* se ha completado: la naturaleza humana es moral, en constante devenir, históricamente activa y determinante (más que sensible a la utilidad), y cognoscible no por la imaginación, sino por las ciencias de la memoria.

De l'état de nature en escena: la paradoja del juego

A Maistre le encantan las paradojas: la viveza expresiva y los poderes de persuasión propios del género le seducen. Tal como escribe en sus *Six paradoxes:* «Si, por ejemplo, dijera llanamente que Locke es un autor tan superficial como peligroso, cierto moderno querría arrancarme los ojos; pero si yo le digo, *Señor, es una paradoja,* ya no tendrá derecho ni razón de

---

49 *OC,* t. VII, p. 539.

enfadarse».[50] A Maistre le gustan las paradojas también porque le parecen útiles para expresar las ironías del destino humano. «El juego es lo más útil para los hombres», la tercera de las cinco paradojas que finalmente escribirá, es una adaptación frívola del modelo histórico de *De l'état de nature.*

Lo que Maistre encuentra paradójico en el juego es que, considerando las flaquezas morales e intelectuales de los hombres, nada les conviene más que jugar. «Son tan bobos, tan peligrosos, tan vanos, que necesitan la rutina para soportarse». Maistre comienza su texto evocando lúdicamente el mundo de los naipes, pero inmediatamente percibimos que lo que le interesa realmente son las relaciones sociales en general, y que por «juego» quiere decir toda costumbre de los hombres que «les fuerza […] a mirarse».[51] Rousseau había recurrido a Pascal para evocar temas similares, distinguiendo en la sociedad un refugio de actividades y distracciones destinadas a ahorrarle al hombre lo que se le hace más insoportable: mirarse.[52] Pero, al alinearse con la crítica rousseauniana de la sociedad y adoptar una actitud opuesta a la de Pascal, Maistre aborda el problema con ligereza. En general, dice, para obtener éxito en los asuntos de este mundo, es necesario tener mentalidad de jugador. Es preciso convertirse en la costumbre de los demás por excelencia, porque la costumbre es el ingrediente más elemental del carácter humano y la clave de todo éxito social. El juego ayuda a dicho éxito porque fortalece el razonamiento probabilístico indispensable a toda relación humana. Lo que decía Cicerón de su escuela filosófica, «*nosotros seguimos las apariencias,* debe ser la divisa de la conducta del hombre sensato; dado que la vida entera no es más que un continuo cálculo de probabilidades, es necesaria una maravillosa exactitud mental para decidirse sin reflexión tan a menudo como sea posible». El juego, en otras palabras, desarrolla la capacidad de juzgar rápidamente el curso venidero de los fenómenos basándose en las apariencias —el tipo de juicio que es la más útil posesión del hombre en «la sociedad» (en el doble sentido de sociedad refinada y de suma de las relaciones sociales).—[53] Además, el juego cultiva la memoria como ninguna otra actividad:

---

50 *OC,* t. VI, p. 282.
51 *Ibíd.,* p. 299.
52 Cassirer, *La philosophie des Lumières,* p. 216.
53 *Ibíd.,* p. 268.

> Cuando veo un jugador explicarme que, en una partida que jugó hace seis meses, perdió cincuenta luises por culpa de un señor tal, que jugó la sota de corazones, de lo que se derivó que el *compañero* del narrador, creyéndose con el derecho de pensar que la dama estaba de tal lado, ya que el diez, el siete y el cuatro habían pasado, se dispuso en mala hora a jugar el *as;* que si hubiera podido prever el golpe, habría puesto orden jugándose la única pica que le quedaba, dado que todos los *triunfos* estaban en el mismo lado [...] ¡Oh! Me inclino, me postro, me abismo. Yo también tengo memoria, pero es una niña.[54]

Aquí la suerte no es un puro accidente: forma parte de las situaciones sociales, es cognoscible a través de la interpretación correcta y, sobre todo, es objeto de la memoria una vez que el juego ha revelado sus reglas. El arte del jugador —el «arte» humano— es acordarse del pasado con precisión para aprender de la experiencia, y actuar basándose en predicciones cada vez más precisas. La mejora moral e intelectual que deriva de la frivolidad es el núcleo de la paradoja: que el espíritu y el alma puedan formarse sobre «el estrecho campo del tapiz verde»[55] y a través de la improvisación que exige el juego.

La paradoja del juego contiene, si no una filosofía de la historia antirrousseauniana, sí al menos un modelo del desarrollo humano muy coherente con la crítica maistreana de Rousseau. Iniciado por un acto de la voluntad —la decisión de jugar—, el juego basa su proceder en observar los fenómenos, calcular las probabilidades y actuar rápida e instintivamente. La razón interviene a posteriori, para examinar la operación de la oportunidad con el fin de mejorar el juicio instintivo y la fortaleza de espíritu para la próxima tirada de dados. Toda la existencia humana en su duración puede enfocarse como un juego: a medida que la humanidad aprende más sobre la naturaleza para progresar, el hombre individual «sopesa a sus semejantes» para perfeccionarse. El juego, como la naturaleza querida por Dios, provee la verdadera libertad, que está limitada por reglas. El buen jugador es aquel que sabe utilizar su libertad para desarrollarse moralmente gracias a la voluntad, a la acción instintiva, al cálculo de probabilidades y a la rememoración consciente.

La paradoja del juego contiene también motivos de *De la souveraineté du peuple,* la otra obra antirrousseauniana de Maistre, que estudia el desarrollo de las sociedades políticas.

---

54 *OC,* t. VII, p. 304.
55 *Ibíd.,* p. 303.

El genio, el legislador y el silencio eficaz

El primer libro de *De la souveraineté,* titulado «Des origines de la souveraineté», trata los orígenes humanos y divinos de la soberanía, en tanto que el segundo libro, «De la nature de la souveraineté», describe el éxito histórico y el declive de diversos tipos de gobierno. En ambos, Maistre expresa un piadoso escepticismo que, más que confesar simplemente su ignorancia ante lo incognoscible en la tradición de Charron y de Montaigne, identifica lo incognoscible con lo divino y, por tanto, en última instancia, con el principio de explicación. Suponiendo que Dios es responsable de los inicios *en* la historia, como lo es del principio *de* la historia, Maistre cree que ni la sociedad ni las constituciones políticas pueden ser producto de la deliberación humana. Dios es el origen de toda sociedad política, que Él crea de dos maneras posibles:

> Casi siempre se reserva inmediatamente la formación, haciéndola, por así decir, germinar insensiblemente como una planta, con el concurso de una infinidad de circunstancias que denominamos fortuitas. Pero cuando quiere establecer los fundamentos de un edificio político y a la vez mostrar al universo una creación de este tipo, es a hombres poco comunes, a verdaderos elegidos, a quienes confía sus poderes: dispersos a lo largo de los siglos, se elevan como obeliscos en la ruta del tiempo y, conforme la especie humana envejece, aparecen más raramente.[56]

Estos «elegidos» guardan una sobrecogedora semejanza con el Legislador del *Contrat social.* Son, como él, legisladores cuasi divinos, herederos de Licurgo, forjadores de pueblos jóvenes que poseen el poder misterioso de comunicar a una nación «ese temperamento moral, ese carácter, esa alma general que debe, a través de los siglos y de un número infinito de generaciones, subsistir de una forma sensible y distinguir un pueblo de todos los demás».[57]

Pero el legislador de Maistre difiere sensiblemente del de Rousseau. Mientras que el arte del Legislador de Rousseau consiste principalmente en

---

56 Joseph de Maistre, *De la souveraineté du peuple: un anti-contrat social,* Jean-Louis Darcel (ed.), París, Presses universitaires de France, 1992, p. 122. En castellano: *Sobre la soberanía popular: un anti-contrato social,* trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.

57 *Ibíd.,* p. 121.

conseguir que los ciudadanos individuales prefieran la voluntad general a la suya propia, el arte del Legislador de Maistre consiste sobre todo en acelerar lo que Dios habría hecho de manera imperceptible a través de las circunstancias. El Legislador de Rousseau practica racionalmente la duplicidad: esconde su poder para que el pueblo se crea libre,[58] y apela a la inspiración divina para imponer la conformidad a la ley que él promulga. El Legislador de Maistre, al contrario, actúa instintivamente, en una ignorancia ingenua de sus capacidades. Es creador, en la medida en que puede serlo un hombre, con una creatividad que consiste en ensamblar las piezas que Dios le suministra; y es desenvuelto, inmerso en la actividad de su alma, de manera que su existencia social no es sino la manifestación espontánea de su intensa vida interior. Posee un genio puro, que «a menudo [...] no se da cuenta de lo que opera, y [en ello] sobre todo [...] difiere de la inteligencia».[59] Frente al Legislador revolucionario de Rousseau, que impone la aniquilación de las voluntades particulares y el nacimiento de la sociedad de la voluntad general, el Legislador de Maistre es un director tranquilo cuyo «instinto infalible» estimula las tendencias ya existentes, organizando lo real en torno al interés general de una manera inescrutable más que convulsiva. Investido por Dios «de un poder extraordinario, a menudo desconocido por sus contemporáneos, y tal vez [por sí mismo]», el Legislador se adelanta con «el carácter sagrado que [brilla] en [su] frente»[60] y dispone de su poder en silencio.

Si el Legislador maistreano adquiere su identidad política en su encuentro con Rousseau, es de Turgot de quien recibe su misión histórica, y posee un perfil psicológico que es el negativo del genio de Diderot. El genio de Turgot era «ese mediador receptivo que captaba la novedad, que no estaba limitado por los modos de percepción anteriores, y que osaba articular aquello que veía».[61] Su finalidad era acelerar el progreso histórico, produciendo lo que antes no había existido; y los buenos gobiernos debían acrecentar su frecuencia en la población creando circunstancias favorables

58 Nannerl Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment,* Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 442.
59 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 122.
60 *Ibíd.,* p. 123.
61 Frank Manuel, *The Prophets of Paris,* Cambridge, Harvard University Press, 1962, p. 26.

a su desarrollo. Sin embargo, si los genios de Turgot y de Maistre aceleran la realización del bien común, el primero lo hace *ex nihilo,* y el segundo, favoreciendo la naturaleza. Sus respectivos papeles históricos también son opuestos: el legislador-genio de Maistre es un hombre de los tiempos primitivos destinado a desaparecer con el tiempo, de acuerdo con el aprendizaje humano de las leyes del mundo. El genio de Turgot, su antítesis, es un hombre del futuro cuya existencia y actividad deben reforzarse artificialmente por todos los medios con la esperanza de apresurar la utopía, y de compensar, de este modo, el estancamiento de los siglos pasados.

Aparte de su papel revolucionario, el genio de Turgot era un personaje de antaño que habría podido ser aceptado por la academia de Fontenelle y que no tenía ninguna de las complejidades psicológicas del sobrino de Rameau.[62] Así pues, fue la suerte de Diderot describir la psicología del genio de las Luces y establecer la norma emotiva de los genios por venir —incluido el de Maistre—. En el artículo «Génie» de la *Encyclopédie,* Diderot describe a un héroe lockeano cuya alma imaginativa se emociona por todo lo que la rodea. Entusiasta, «no dispone ni de la naturaleza ni de la sucesión de sus ideas. Es transportada a la situación de los personajes que hace actuar; ha adquirido su carácter». Observando rápidamente «un gran espacio, una multitud de seres», el genio alumbra «sistemas brillantes» y descubre «grandes verdades». Pese a ello, su carácter fundamentalmente sensible y apasionado no está hecho para las artes políticas: la sangre fría, primera cualidad necesaria de un jefe de Estado, está ausente en los hombres dominados por su imaginación. Están «hechos más para derribar o fundar estados que para mantenerlos, y más para restablecer el orden que para seguirlo».[63]

El genio de Diderot, pues, puede organizarse cuando es necesario, pero también tiene un instinto para el desorden, y es en ello en lo que más manifiestamente difiere del genio de Maistre, el cual es un enemigo de la destrucción que se define sobre todo por la capacidad de establecer el or-

---

62 *Ibíd.,* p. 27.

63 Denis Diderot, «Génie», en D'Alembert y Diderot (eds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* Neufchâtel [París], 1751-1772, t. VII, pp. 581-584.

den político.[64] Liberado de la imaginación desencadenada, el legislador de Maistre es profundamente sensible a la realidad que dispone. No se preocupa en absoluto de las verdades abstractas, y aún menos de los sistemas filosóficos que componen. Una naturaleza activa y olvidadiza de sí es el corolario de esta creatividad, y constituye el principal aspecto común entre el genio de Maistre y el exaltado de Diderot. Como escribe el primero en el *Examen de la philosophie de Bacon* (redactado en 1809-1816): «El verdadero hombre de genio es el que actúa *por movimiento* o por impulso, sin contemplarse jamás, y sin decirse jamás: *¡Sí! Es por movimiento que actúo*».[65]

A la postre, sin embargo, si los genios legisladores desaparecen de la historia, todos los gobiernos se forman por un principio creador que, a veces encarnado en un hombre y a veces no, opera siempre de manera idéntica —aunque según ritmos diferentes—. Aquí, Maistre preserva el concepto turgotiano de un agente histórico dinámico cuya existencia permite que la historia tenga una explicación racional, sin «modelar la ciencia del hombre según la ciencia de la física de una manera servil».[66] Pero se impone la proposición de Newton, según la cual en sus inicios la mecánica es incognoscible. Si alguna vez, escribe Maistre,

> no pueden distinguirse las bases de un gobierno en su infancia, no debe concluirse que no existen. Ved esos dos embriones: ¿puede vuestro ojo percibir alguna diferencia entre ellos? Sin embargo, uno es Aquiles y el otro Tersites. No tomemos los desarrollos por creaciones.[67]

Como Newton, Maistre presupone que los orígenes son inaccesibles al análisis racional. Sin embargo, simultáneamente se apropia de las reflexiones de Rousseau y de Descartes para sostener que Dios impregna el principio de movimiento en el hombre, que este principio está activo sobre todo en los comienzos, y que su actividad es exactamente proporcional a su obscuridad. De hecho, en el dominio político, el gobierno más duradero y el más eficaz es aquel cuyos orígenes son más incomprensibles. La única

---

64 Sobre la idea maistreana de genio, véase Darrin McMahon, «Maistre's Genius», en Armenteros y Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment.*

65 *OC,* t. VI, p. 54.

66 Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris,* Cambridge, Harvard University Press, 1962. p. 20.

67 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* pp. 127-128.

divergencia con Rousseau —pero es crucial— es que esta incomprensión presume un gobierno que no tiene raíces en la voluntad de los gobernados:

> Todos los pueblos tienen el gobierno que les conviene, y ninguno ha elegido el suyo. Es incluso remarcable que, si intenta darse uno, casi siempre es para su desgracia; o, por decirlo más exactamente, que una porción demasiado grande del pueblo se pone en movimiento a tal efecto. Pues, en ese funesto tanteo, es fácil que se equivoque sobre sus verdaderos intereses, que persiga con empeño lo que no puede convenirle, y que al contrario rechace lo que más le conviene. Y ya se sabe cuán terribles son los errores de este tipo. Es lo que hizo decir a Tácito, con su acostumbrada profundidad, que «*un pueblo tiene bastantes menos inconvenientes* en aceptar un *soberano* que en buscarlo».[68]

Kant no inspiró esta declaración, pero en la *Metafísica de las costumbres* (1785) advirtió que

> el origen del poder supremo es, para el pueblo que está sometido a él, *inescrutable* desde el punto de vista práctico, es decir, que el sujeto *no debe discutir* activamente sobre este origen, como sobre un derecho todavía cuestionable *(jus controversum)* en lo que se refiere a la obediencia que se le debe. […] En cuanto a las cuestiones de saber si un verdadero contrato de sumisión *(pactum subjectionis civilis)* ha precedido a este como un hecho, o si el poder es anterior y la ley solo intervino después, o aun si habrían debido seguir ese orden, estas son disquisiciones completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil, y que, sin embargo, amenazan peligrosamente al Estado.[69]

Kant habla de la legalidad y de la obediencia, mientras que Maistre evoca el interés y la voluntad. Pero ambos expresan el miedo ilustrado a que, cuando se aplican al funcionamiento de los gobiernos, la razón, el análisis y la elección individual puedan llegar a ser desastrosos para la supervivencia de la sociedad política. De todos los pensadores de la Ilustración, Rousseau es, sin duda, el más audaz en su voluntad de conceder usos casi ilimitados a la razón en el momento de determinar la legitimidad de los gobiernos. Maistre no cree que hayan de imponerse, como hace Kant, límites a la razón deliberante, sino que hay que anular toda posibilidad de deliberación sustituyéndola por un modelo óptimo de acción política basado en la experiencia del desarrollo histórico de las naciones.

---

68 *Ibíd.,* p. 128.

69 Immanuel Kant, *Métaphysique des mœurs,* trad. Alain Renaut, París, GF-Flammarion, 1994, t. II, pp. 134-135.

Cuando habla del nacimiento de la nación, Maistre propone una metafísica de la eficacia según la cual un legislador silencioso actúa sin esfuerzo para modelar la constitución de un pueblo que consiente su estado político. Alternativamente —e idénticamente desde un punto de vista funcional—, un gobierno nace tranquila e imperceptiblemente del carácter de un pueblo. Separar el consenso y la negociación del proceso de creación de las constituciones resitúa la política en un universo «cultivado», más que «construido», e inescrutable. El verso de Horacio «crescit occulto velut arbor aevo», «crece con el tiempo insensible, como un árbol»,[70] es la divisa de Maistre para describir el desarrollo silencioso de las costumbres y de las instituciones.[71]

Maistre encontrará de nuevo la idea de lo implícito político en la *Lettre à un ami* (1794) de Saint Martin, que consolaba a sus lectores de la violencia revolucionaria asegurándoles que a la Providencia «le gusta caminar por caminos escondidos, y mostrar sus secretos solo bajo las nubes, para preparar al débil que podría quedar deslumbrado por su esplendor, para librarlos del impío que los profanará, y para mantener bajo vigilancia incluso al justo y preservarlo del adormecimiento».[72] En el dominio de la teoría jurídica, no obstante, el precursor más probable de la idea maistreana de la eficacia tácita es Montesquieu, que en el libro XXXVIII de *De l'esprit des lois* sostiene —como lo había hecho Tomás de Aquino en la *Summa theologiae*—[73] que las costumbres no escritas también pueden constituir legislaciones. Las costumbres de los pueblos germánicos de la Edad Media son leyes por sí mismas, que, aunque no escritas y aplicadas en contextos extremadamente variados, son racionales y funcionan en la sociedad de una manera exactamente análoga a la ley moral.

No obstante, la visión maistreana de los elementos del mundo político como creaciones divinas políticamente eficaces e históricamente creadoras por el silencio debe todavía más a Tácito. Maistre siempre ha respetado al

---

70 Horacio, *Odas* 1.12.45. He seguido la traducción de José Luis Moralejo, Madrid, Gredos, 2007 (N. del T.)

71 «Imperceptiblement, à travers les âges, il pousse comme un arbre», en el francés de Maistre: *OC,* t. IX, p. 538; *OC,* t. I, p. 259.

72 Louis-Claude de Saint-Martin, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques, et religieuses, sur la révolution française,* París, J.-B. Louvet, 1794-195, p. 77.

73 Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* cuestión 103, respuesta 1.

autor de los *Annales* —un respeto que impregna *De la souveraineté,* y que es el que se espera de un saboyano—. Desde el siglo xvi, el «tacitismo» era muy popular en el reino absolutista de Piamonte, donde Carlo Pasquale (1547-1625) escribió el primer comentario completo de Tácito (1581), y donde nació y vivió Giovanni Botero (1544-1617).[74] El propio Maistre estudió a Tácito desde su adolescencia (leyéndolo y anotándolo abundantemente en los *Registres de lecture,* durante los años 1774-1794), y conoció bien a los escépticos que lo recuperaron —Charron, Montaigne—, así como a Justo Lipsio, aunque no comenzara a anotar a este último hasta 1798.[75]

La debilidad de Maistre por el gran historiador nostálgico de la república romana no representa los gustos cosmopolitas de su tiempo. Si todo moralista del gran siglo de Montaigne a La Bruyère debía algo a Tácito en el estudio de la hipocresía,[76] el siglo xviii le despreciaba un poco y los *Encyclopédistes* lo leían solo para convertirlo en un «enemigo ilustrado de los príncipes oscurantistas».[77] Los modernos conocían a Tácito sobre todo gracias al nuevo humanismo de los años setenta del siglo xvi, que, respondiendo al fracaso de la tentativa de Michel de L'Hôpital (1505-1573) de reconciliar las confesiones religiosas rivales, recomendaba el control estoico de las pasiones y los usos políticos del conocimiento. Sus lectores modernos no podían nombrar a Tácito sin reparar en su insistente gusto por el silencio, una faceta de su pensamiento y de su estilo que acercaba su filosofía más a la teología cristiana que al materialismo de los ilustrados. De hecho, la noción tacitiana de la eficacia política del silencio se convirtió en la insólita acompañante de un misticismo cristiano que anunciaba la acción de lo divino inescrutable en el mundo. La innovación de Maistre consiste en trascender a los escépticos y a los teóricos de la razón de Estado, dar un giro místico y epistemológico a Tácito, y proponer la divinidad de lo *intrínsecamente* incognoscible. Hasta entonces, la tradición tacitiana defendía el secretismo deliberado simplemente como condición de la super-

---

74 Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, p. 65.

75 Richard Lebrun, «Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits», en *REM,* 9, 1985, p. 173.

76 Arnaldo Momigliano, *Les fondations du savoir historique,* trad. Isabelle Rozenbaumas, París, Les Belles Lettres, 1992, p. 143.

77 *Ibíd.,* pp. 126-127.

vivencia y del funcionamiento del Estado, pero Maistre concibe lo *objetivamente* escondido como políticamente duradero y productor de felicidad nacional.

El tema tacitiano de la estabilidad a través del secreto era también un tropo de la tradición literaria del espejo del príncipe. El *Discours historique à Monseigneur le Dauphin* (1736), por ejemplo, enseñaba al futuro rey que «el secreto, que es el alma de los grandes asuntos, es necesario sobre todo en las finanzas. Cuanto más se ignoran las fuerzas del Estado, más respetables son».[78] Pero la publicación del *Compte rendu au roi* (1781) acabó con esa ilusión tan cuidadosamente preservada. Con el Estado irrevocablemente expuesto, *De la souveraineté* muestra cómo lo divino incognoscible estabiliza el Estado produciendo condiciones sociopolíticas. El texto construye un nuevo «tacitismo» metafísico que quiere salvar la monarquía argumentando que puede esconderse naturalmente lo que hasta entonces se ha ocultado a propósito.

La mediocridad divina, o la monarquía como polea de Arquímedes

El segundo libro de *De la souveraineté* sostiene que la monarquía es connatural a la humanidad: «Puede decirse en general que todos los hombres nacen para la monarquía», escribe Maistre, puesto que es la forma de gobierno más antigua y más común, tanto en el antiguo mundo como en el nuevo; y, dado que «los hombres la identifican sin darse cuenta con la soberanía, parecen convenir tácitamente en que no hay verdadero *soberano* allí donde no hay rey».[79] Incluso los *philosophes* convienen en ello, ya que «siempre tienen algo contra los *reyes* y no hablan más que de *reyes*. No quieren creer que la autoridad de los reyes procede de Dios; pero no se

---

78 *Discours historique à Monseigneur le Dauphin sur le Gouvernement intérieur du Royaume de France, et principalement sur la finance, depuis l'origine de la Monarchie jusqu'à présent* (1736), manuscrito, A. N. KK 659/B, 625 p., notas pp. 5-6. Citado por Éric Brian, *La mesure de l'état. Administrateurs et géomètres au XVIIIe siècle,* París, Albin Michel, 1994, p. 155.

79 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 185.

trata de la *realeza* en particular: se trata de la *soberanía* en general».[80] Podría decirse que los *philosophes* no parecen satisfechos más que cuando los gobiernos se disuelven:

> Ellos no quieren ningún gobierno, porque no hay ninguno que no tenga la pretensión de ser obedecido; no es *esta* autoridad la que detestan, es la *autoridad:* no pueden soportar ninguna. Pero si se les presiona, dirán que quieren, como Turgot, *una gran democracia;* Condorcet ya había dibujado con su mano erudita este *gran* círculo cuadrado; pero, como se sabe, ese plan no ha tenido fortuna.[81]

El «gran círculo cuadrado» es una referencia a la carta tardía y pesimista de Rousseau a Mirabeau, donde confiesa que «aquí está, en mis viejas ideas, el problema político que comparo con el de la cuadratura del círculo en geometría y con el de las longitudes en astronomía: *encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del h[ombre]*».[82] Es el mismo problema que considera Montesquieu cuando divide los gobiernos en monarquías, repúblicas y despotismos, animados respectivamente por el honor, la virtud y el miedo, donde solo los despotismos ponen a los hombres por encima de las leyes. Más tarde, los *idéologues* eliminarán los principios animadores de Montesquieu a causa de su carácter metafísico, mecanizarán el principio de gobierno y redefinirán la soberanía como una función racional.

Quien elabora el método de los *idéologues* para clasificar los gobiernos es Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836). Él distingue los gobiernos «nacionales», que sirven al interés público, de los gobiernos «especiales», que sostienen a un grupo privilegiado. En el otro extremo del espectro político de la última década del siglo xviii, Edmund Burke describe los gobiernos de Irlanda y de Gran Bretaña precisamente en esos términos, argumentando que el primero gobierna para los gobernantes y el segundo para los gobernados.[83] La coincidencia no es extraordinaria, puesto que Tracy y Burke no hacen sino reformular la división aristotélica de los gobiernos en «buenos» y «malos». Los primeros ponen la ley por encima

---

80 *Ibíd.,* p. 186.

81 *Ibíd.,* p. 260.

82 Jean-Jacques Rousseau, *Correspondance complète de Rousseau,* R. A. Leigh (ed.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1979, t. xxxiii, p. 243.

83 Burke, *Burke: Pre-Revolutionary Writings,* p. xxviii.

del hombre y sirven a los intereses de la *polis;* los últimos ponen al hombre por encima de la ley y sirven a los soberanos. No obstante, para los *idéologues,* que funcionalizan la soberanía,[84] que vuelven matemáticamente calculables las verdades morales y que expresan a los individuos como variables intercambiables, la división que hace Tracy de los gobiernos en «nacionales» y «especiales» implica una soberanía siempre absoluta, pero ahora calculable en términos de los individuos que componen el Estado.

La *idéologie* ya no define la soberanía en términos de nación (como la constitución de 1789) ni en términos de pueblo (como la de 1793). Más bien supone —según la constitución *idéologue* de 1795, escrita y adoptada durante la redacción de *De la souveraineté*— que la soberanía es detentada por los cuerpos de ciudadanos, es decir, por los individuos que gozan de derechos en virtud de desempeñar funciones particulares.[85] La insistencia de Maistre en que las grandes democracias no son viables sugiere que piensa los gobiernos en términos de funciones de autoridad y de tamaño del cuerpo ciudadano, igual que esos mismos *idéologues* cuyos principios critica mientras estos triunfan en París. Sin embargo, además de apoyarse en la metafísica que los *idéologues* rechazan, la teoría maistreana de la soberanía se aleja de la *idéologie* en dos puntos importantes. Creyendo, con Tácito, que lo incognoscible es políticamente eficaz, Maistre está convencido de que los soberanos más pequeños —es decir, los más misteriosos— son aquellos cuyo gobierno es mejor. Análogamente, Maistre rechaza la soberanía popular apoyándose en el principio bodiniano según el cual los gobernantes y los gobernados tienen siempre identidades distintas y excluyentes. En consecuencia, los gobiernos no pueden ser definidos solo a partir del número de ciudadanos, sino que también deben serlo, principalmente, a partir del número de soberanos:

> La división vulgar de los gobiernos en tres clases, la monárquica, la aristocrática y la democrática, se basa por completo en un prejuicio griego que se ha apoderado de las escuelas, durante el renacimiento de las letras, y del que nosotros no nos hemos podido deshacer. Los griegos vieron siempre el universo en el interior de Grecia, y como los tres tipos de gobierno se contrapesaban bastante en ese pequeño país, los políticos de esa nación imaginaron la división

84 Cheryl Welch, *Liberty and Utility: The French* idéologues *and the Transformation of Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1984, p. 32.
85 *Ibíd.,* p. 29.

> general de la que os hablo. Pero si se quiere ser exacto, la lógica rigurosa no permite establecer nunca un género a partir de una excepción y, para expresarse con exactitud, sería preciso decir: «Los hombres en general son gobernados por reyes». Hay naciones, sin embargo, en las que la soberanía pertenece a muchos, y estos gobiernos pueden llamarse aristocracia o democracia, según EL NÚMERO de personas que conforman EL SOBERANO.[86]

La monarquía es la forma de gobierno más general porque es la más eficaz, y es la más eficaz porque, depositada en el menor número de personas posible, está poco sujeta a discusión y, por tanto, se acerca más que las otras a la cualidad absoluta que el pensamiento político francés, desde Bodino, atribuye a la soberanía. La influencia de la *idéologie* aparece en la extensión de este argumento al cuerpo de ciudadanos: si la soberanía debe estar condensada en los soberanos, debe estarlo también en sus efectos entre los gobernados. Por eso Maistre llama a la «gran democracia» de Condorcet un «círculo cuadrado», y por eso también se convence de que la república francesa no puede durar, ya que es una «gran república indivisible».[87] El gobierno más eficaz es, pues, para él, una pequeña monarquía, y la monarquía es en sí misma la esencia de la soberanía.

La idea de la eficacia de las monarquías era antigua. Montesquieu ya sostenía, en el capítulo 5 del tercer libro de *L'esprit des lois,* que «en las monarquías la política permite hacer grandes cosas con el mínimo de virtud posible; como en las máquinas más bellas, el arte emplea también la menor cantidad posible de movimientos, fuerzas y ruedas».[88] Rousseau repite la misma opinión de una manera más lírica al asegurar que en las monarquías

> todo responde al mismo móvil, todos los resortes de la máquina están en la misma mano, todo se dirige hacia el mismo objetivo; nunca hay movimientos opuestos que se destruyen entre sí, y no es posible imaginar ninguna forma de constitución en la que un mejor esfuerzo produzca una acción más considerable. Arquímedes, tranquilamente sentado en la orilla y sacando a flote sin esfuerzo un gran barco, representa para mí un monarca hábil, gobernando desde su gabinete vastos estados, y haciendo que todo se mueva pareciendo inmóvil.

---

86 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 186.

87 Joseph de Maistre, *Considérations sur la France,* en Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* p. 219. En castellano: *Consideraciones sobre Francia,* trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.

88 Montesquieu, *De l'esprit des lois,* t. I, p. 120.

> La palabra *hábil* [comenta Maistre] está de más en este fragmento. El gobierno monárquico es precisamente aquel que mejor puede prescindir de la habilidad del soberano, y esa es quizá la primera de sus ventajas. Se puede sacar más provecho de la comparación empleada por Rousseau volviéndola más exacta. La gloria de Arquímedes no fue la de atraer hacia sí la galera de Hierón, sino la de haber imaginado la máquina capaz de ejecutar ese movimiento. Pues bien, la monarquía es precisamente esa máquina. No la han hecho los hombres, porque ellos no crean nada; es obra del *eterno Geómetra* que no precisa de nuestro consentimiento para disponer sus planes. Y el mayor mérito del ingenio es que un hombre *mediocre*[89] puede ponerlo en funcionamiento.[90]

La cuestión es entonces saber por qué el gobierno más eficaz, y no el más virtuoso, tiene que ser el más deseable. Y la respuesta, paradójicamente, es moral. Según Maistre, todo gobierno tiene que ser el más eficaz porque la humanidad está moralmente degradada. La tercera de las seis paradojas había descrito la mediocridad humana acercándose a la perfección moral en medio de las pequeñas distracciones del juego. Siguiendo ese modelo, *De la souveraineté du peuple* describe la humanidad viviendo la mejor vida política posible bajo el gobierno más mediocre. La monarquía es la máquina política más adaptada a una humanidad carente de virtud, que no es capaz de distinguir las apariencias, y que no puede administrarse sin ayuda.

Cuando aparece por primera vez en francés en 1495, la palabra «mediocre» no tiene una connotación peyorativa y significa de forma neutra todo lo que es mediano en cuanto a su importancia o dimensiones. A finales del siglo xvi, sin embargo, «mediocre» empieza a designar todo lo que está «por debajo de la media, que es insuficiente en cantidad o en calidad». En el siglo xviii, esta segunda definición no es en absoluto predominante, y las significaciones negativas de la mediocridad tampoco son tan fuertes como hoy. *Le grand Robert* señala que «los ejemplos antiguos de este uso son menos peyorativos que los ejemplos modernos, aunque la idea de insuficiencia esté presente».[91] Así, Condillac todavía puede usar la palabra en un sentido estrictamente neutro tres décadas antes de la Revolución. «Me-

89 El subrayado es mío.

90 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 195.

91 «Médiocre», en Alain Rey y Paul Robert (eds.), *Le grand Robert de la langue française,* París, Dictionnaires Le Robert, 2001, t. iv, p. 1303.

diocre», escribe en su *Dictionnaire des synonymes* (1760), es eso «que no es grande ni pequeño, sea propiamente, sea en sentido figurado». El sinónimo que elige es «aceptable», «que no es ni muy bueno, ni muy malo».[92] De hecho, la sinonimia actual de «mediocre» con «débil, imperfecto, inferior, malvado, pobre, lamentable, penoso»[93] no se ha extendido sino con la sustitución de la teoría de la naturaleza humana por el modelo de la normalidad, ese que Maistre ilustra precozmente al asociar la mediocridad, a la vez, con lo mediano y con lo inferior.

A medida que va adquiriendo significaciones negativas, la mediocridad se asocia en Inglaterra a la epistemología de lo probable. Al elaborar la definición cartesiana de la ciencia como «conocimiento cierto y evidente», Locke distingue con cuidado el conocimiento experimental e incierto del conocimiento científico y cierto. Pero, al contrario que Descartes, no cree que sea posible alcanzar un conocimiento cierto de las realidades físicas. Más bien muestra su lealtad a la posición de Samuel Clarke, según la cual «el hombre no puede tener un conocimiento demostrable de la naturaleza de las cosas en el mundo físico», sino solo un conocimiento experimental de los efectos que debe atribuir «a la voluntad arbitraria y al buen placer del Sabio Arquitecto».[94] Tristemente, pues, al final del *Essay concerning Human Understanding* Locke concluye que Dios no nos ha dado más que un «crepúsculo, si puedo llamarlo así, de probabilidad [...]; adecuado, supongo, al estado de *mediocridad*[95] y de prueba con que ha querido situarnos aquí».[96] En este pasaje, en el que la probabilidad nace oficialmente como concepto epistemológico, la mediocridad aparece —quizá por primera vez— como la incapacidad humana de comprender las causas. Solo Dios conoce la verdadera y cierta naturaleza de las cosas. La humanidad, muy por debajo de su creador en el dominio de la comprensión, debe contentarse con el conocimiento probable —con este tipo de cono-

---

92 «Médiocre» y «Passable», en Étienne-Bonnot de Condillac, *Œuvres philosophiques de Condillac,* Georges Le Roy (ed.), París, Presses universitaires de France, 1951, t. III, pp. 377, 426.

93 «Médiocre», en Rey y Robert, *Le grand Robert,* p. 1302.

94 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding,* Alexander Campbell Fraser (ed.), Oxford, 1894, reproducido por Dover Publications, Nueva York, 1959, t. II, p. 222.

95 La cursiva es mía.

96 Locke, *An Essay concerning Human Understanding,* t. II, p. 360.

cimiento que se adquiere a través de los juegos, y que es propio del monarca de Maistre.

El resultado de introducir el concepto de mediocridad en la teoría de la monarquía es un método innovador de juzgar la viabilidad de los gobiernos no sobre la base de sus funciones particulares, como hacen los *idéologues,* sino sobre la base de su funcionalidad absoluta y de su pertinencia media a la condición moral de la humanidad. Para Maistre, la monarquía es el mejor tipo de gobierno porque controla la bajeza y nunca pide la excelencia, popular o principesca, a una humanidad fundamentalmente corrompida y, por término medio, sumida en la ignorancia. Al sostener este punto, Maistre resucita las discusiones del siglo XVIII sobre el tamaño ideal de la sociedad política perfecta. *De la souveraineté* es uno de los primeros textos políticos teóricos —si no el primero— en detectar, en la maquinaria gubernamental, de construcción divina y autorregulada, las «fuerzas» morales de una humanidad mediocre que producirán las medias y gobernarán la ciencia estadística en el siguiente siglo.

Hay ahí una innovación fundada sobre una larga tradición. La idea de que los principios morales animan los gobiernos se remonta al menos a la *Política* de Aristóteles. En los tiempos de Maistre, Saint-Martin retoma el tema, insistiendo en su *Lettre à un ami* en que la Providencia

> solo puede […] hacer prosperar [los gobiernos] en la medida en que estos son vivificados por la sabiduría y su invariable razón. En una palabra (no te asustes de lo que vas a leer), en la medida en que tienen verdaderamente el espíritu teocrático, no teocrático humano, por no decir infernal, como ocurre universalmente sobre la tierra, sino teocrático divino, espiritual y natural, es decir, que reposa en las leyes de la inmutable verdad.[97]

Maistre también confiere un alma a la máquina, como Descartes. Sin embargo, su alma es única y nueva porque utiliza lo mediano (mediocre) para producir lo duradero —es decir, lo políticamente sano—. Su máquina es, pues, el más conveniente de los gobiernos —de media— porque posee la mayor cantidad de soberanía, luego de «fuerza moral», de «vigor», de cualidad divina inexplicable, sui géneris e irreductible, que vuelve la política funcional —de media.

---

97 Saint-Martin, *Lettre à un ami,* p. 58.

La libertad europea, las combinaciones republicanas y la historia

Podría decirse que la divina máquina real es discutible porque la libertad y la igualdad son en ella el precio de la eficacia. Pero Maistre sostiene lo contrario. Para él, la monarquía es el mejor gobierno posible porque «da o puede dar más *libertad e igualdad*[98] a un mayor número de hombres».[99] Contrariamente a la opinión que impera entre los estudiosos desde hace más de un siglo, según la cual Maistre es monárquico porque es absolutista, aquí se observa que él apoya la monarquía porque cree que es el gobierno más capaz de defender y de ejecutar los principios de la Revolución francesa. Su correspondencia muestra lo mal que piensa de las monarquías absolutas: «Si la monarquía le parece *fuerte* a medida que es más absoluta, en ese caso Nápoles, Madrid, Lisboa, etc., deben de parecerle gobiernos vigorosos. Usted sabe, sin embargo, como todo el mundo, que esos monstruos de debilidad solo existen gracias a su aplomo. Persuádase de que, para *fortalecer* la monarquía, es preciso asentarla sobre las leyes, evitar lo arbitrario, las comisiones frecuentes, las mutaciones continuas de empleos y los casinos ministeriales».[100] Maistre no defiende, pues, las monarquías porque puedan ser absolutas —después de todo, las repúblicas también pueden serlo— sino porque como gobierno eficaz, la monarquía es, además, el régimen más capaz de poner en funcionamiento los principios que la Revolución le ha robado.

La esencia libertaria de la monarquía queda probada por su historia. Apoyándose en Hume, y haciéndose eco de la tesis germanista del libro trigésimo de *De l'esprit des lois,* Maistre sostiene que en Europa la libertad y la monarquía cristiana surgieron simultáneamente durante las invasiones germánicas del Imperio romano:

> El gobierno de los Germanos», como muy bien dice Hume, «y el de todas las naciones del Norte que se establecieron sobre las ruinas del imperio romano,

---

98 El énfasis es mío.

99 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 195.

100 Joseph de Maistre, *Lettres et opuscules inédits du Cte Joseph de Maistre, précédés d'une notice biographique par son fils, le Cte Rodolphe de Maistre,* París, A. Vaton, 1851, t. i, pp. 9-10.

> fue siempre extremadamente libre[…]. El despotismo militar de la dominación romana, que, antes de la irrupción de esos conquistadores, había marchitado las almas y destruido todo principio generoso de ciencia y de virtud, ya no era capaz de resistir a los esfuerzos vigorosos de un pueblo libre. Una nueva era dio comienzo para Europa: esta se desembarazó de los lazos de la servidumbre y se sacudió el yugo del poder arbitrario bajo el cual había gemido tan largo tiempo. Las constituciones libres que se establecieron entonces, aunque alteradas después por las usurpaciones sucesivas de una larga serie de príncipes, conservan todavía un aire de libertad y las huellas de una administración legal distintivas de las naciones de Europa; y si esta porción del globo se distingue de las otras por sus sentimientos de libertad, de honor, de justicia y de valor, debe tales ventajas a las semillas plantadas por esos generosos bárbaros.[101]

Después de su lectura de la *Germania* de Tácito, Montesquieu llega a la misma conclusión, y discierne en los teutones primitivos el *Gemüt* libertario que crea los gobiernos representativos y que se opone a la superficialidad de los pueblos latinos, decadentes, civilizados y acostumbrados al despotismo. En la Francia medieval, según esta interpretación, los galos son los herederos sometidos de la civilización latina y los ancestros del Tercer Estado, mientras que sus conquistadores germánicos, los francos, se transforman en una aristocracia libre y opresiva. Elaborando esta narrativa, Montesquieu formula la tesis nobiliaria, llamando a la cooperación entre el rey y la aristocracia en interés de la libertad, mientras que Voltaire deviene el defensor más conocido de la tesis real: en *La Henriade* (1723) recomienda la alianza de la monarquía y del Tercer Estado y la creación de una sociedad más igualitaria, liberada de la tiranía aristocrática.[102]

La tesis real, la tesis nobiliaria y sus fundamentos históricos eran lugares comunes en el siglo xviii. Lo sorprendente es observar a Maistre mezclar la visión humeana de la libertad bárbara con la tesis nobiliaria para sostener un europeísmo cristiano cuyo solo precedente es *An Essay toward*

---

101 David Hume, «The Anglo-Saxon Government and Manners», apéndice 1 de *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, prefacio de William B. Todd, Indianápolis, Liberty Fund, 1983, t. i, p. 1, en The Online Library of Liberty, <http://oll.libertyfund.org/titles/695> (consultado en septiembre de 2016). Maistre cita este pasaje en *De la souveraineté du peuple,* p. 198. Aquí se ha partido de su traducción.

102 Para un análisis detallado de la teoría de Montesquieu sobre la monarquía franca y su desarrollo histórico, véase Michael Sonenscher, *Before the Deluge: Public Debt, Inequality and the Intellectual Origins of the French Revolution,* Princeton, Princeton University Press, 2007.

an Abridgement of English History (1758) —que Maistre no ha leído—, en el que Burke defiende la Iglesia y la sociedad feudal como fundadoras de la civilización europea. Las conversaciones que Maistre ha mantenido con Germaine de Staël (1766-1817) en 1796 han podido también incitarle a ver en el *Gemüt* germánico cristiano el verdadero carácter europeo, ese espíritu de libertad que ha vagado a través de los siglos por todo el continente. Es «no sé qué fuerza indefinible que nos agita sin descanso», y la razón por la cual en Europa «el mayor de los males no es la pobreza, ni el avasallamiento, ni la enfermedad, ni siquiera la muerte: es el reposo».[103] Como Madame de Staël, no obstante, y al contrario que Hume, Maistre ve en esta agitación libre no solo el espíritu de los bárbaros, sino también el del cristianismo —quizás porque los bárbaros, al estar menos civilizados que los romanos, pudieron abrazar más ampliamente la nueva religión—. Creyendo en la disparidad entre los gobiernos antiguos y modernos, Maistre está persuadido —con los *idéologues,* Voltaire y los girondinos, y contra Rousseau, los jacobinos y los republicanos de Coppet— de que el cristianismo ha forjado una forma única de gobierno en la medida en que ha institucionalizado la libertad.

Al escribir sobre las repúblicas, Tácito observó que «algunos pueblos cansados de los reyes prefieren las leyes».[104] La antinomia antigua entre el gobierno de las leyes y el de los reyes no existe en la Europa moderna. La Antigüedad y Asia, escribe Maistre, «no disputaron nunca a los reyes el derecho de condenar a muerte», pero ningún europeo moderno dudaría en acusar de un crimen a un rey que ejecutara arbitrariamente. La Providencia lo equilibra todo: el déspota asiático puede cortar las cabezas de sus súbditos como le plazca, pero su propia cabeza es a menudo exigida en compensación por sus excesos. El monarca europeo, en cambio, es sacrosanto, pero está sujeto a la ley de respetar la vida de sus súbditos y de incorporar sus opiniones y protestas al proceso de gobierno. Además, el europeo, al contrario que el oriental, «no tolera más que con dificultad ser absolutamente extranjero al gobierno»,[105] de suerte que la monarquía europea preserva la libertad participativa. El rey y la ley gobiernan conjuntamente Europa,

---

103 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 199.

104 Véase el párrafo 26 del libro III de los Anales: «quidam statim aut postquam [populi] regum pertaesum leges maluerunt».

105 *Ibíd.,* p. 199.

según una constitución europea tácita compuesta por seis elementos que se recombinan para dar lugar a las formas de gobierno particulares.

> 1. El rey es soberano, nadie comparte la soberanía con él y todos los poderes emanan de él.
> 2. Su persona es inviolable, nadie tiene derecho a deponerle ni a juzgarle.
> 3. Él no tiene derecho a condenar a muerte, ni siquiera a ninguna pena corporal. El poder de castigar viene de él, y con eso basta.
> 4. Si inflige el exilio o la cárcel en casos en los que la razón de Estado pueda prohibir el examen en los tribunales, no podrá ser más cauto ni actuar en demasía según la opinión de un consejo ilustrado.
> 5. El rey no puede juzgar por lo civil; solo los magistrados, en nombre del soberano, pueden pronunciarse sobre la propiedad y sobre las convenciones.[106]
> 6. Los súbditos tienen derecho, a través de ciertos cuerpos, consejos o asambleas diversamente compuestas, de instruir al rey acerca de sus necesidades, de denunciar abusos ante él, y de expresarle legalmente sus *quejas* y sus *muy humildes* amonestaciones.[107]

Jean-Yves Pranchère describe a Maistre como el heredero de Bodino, Bossuet, Grocio, Pufendorf y los fisiócratas, como un pensador para quien «nada es a priori imposible o está prohibido al soberano: con relación al absolutismo clásico, el campo de lo que en principio está permitido al rey se amplía desmesuradamente».[108] Sin embargo, como muestra el citado esbozo constitucional, el rey no puede juzgar en materia civil, condenar a muerte o infligir castigos corporales. Aquí es donde se encuentra, en germen, la ruptura completa de Maistre con el absolutismo en la segunda etapa de su pensamiento, cuando subordinará a los reyes al poder papal de arbitraje y destitución, como veremos en el tercer capítulo.

La idea de Europa como «país natal de la libertad y del verdadero gobierno» se remonta al menos a Heródoto, quien opuso la libertad griega como obediencia a la ley al sometimiento asiático a la voluntad de un solo individuo.[109] En lo que concierne a los regímenes entendidos como «leyes» que expresan las relaciones necesarias entre las diversas partes del gobierno, o entre el gobierno y los gobernados, que se recombinan a continuación

---

106 Cláusula que refleja tal vez las simpatías parlamentarias del joven Maistre.

107 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* pp. 201-202.

108 Pranchère, *L'autorité contre les lumières,* p. 175.

109 Anthony Pagden, «Europe: Conceptualizing a Continent», en *id.* (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union,* Cambridge, Woodrow Wilson Center Press y Cambridge University Press, 2002, p. 37.

para dar con las constituciones particulares, esa idea pertenece a Montesquieu. El libro II de *De l'esprit des lois* trata de comprender los sistemas políticos democráticos partiendo de la evidencia de las variaciones históricas de la democracia, y mostrando a continuación cómo cada una de ellas combina las leyes fundamentales de la democracia de un modo particular. Montesquieu supone que la ley, escrita o no, está presente en todas las sociedades humanas y en todos los periodos históricos. Igualmente, Maistre cree que las sociedades son gobernadas sobre todo por leyes no escritas, que no solo son más eficaces sino de inspiración más divina que las leyes escritas. Es el caso de las leyes de esa «constitución» europea tácita de la que hemos hablado más arriba, «sagradas [y] tanto más verdaderamente constitucionales cuanto que no están escritas más que en los corazones».

Esta tendencia hacia lo no escrito viene de san Pablo, que anuncia que los cristianos son «los ministros de una nueva alianza, no de la letra, sino del espíritu; porque la letra mata, pero el espíritu vivifica».[110] Es el mismo versículo del que Montesquieu extraerá el título de su obra maestra. En *De la souveraineté,* el espíritu de las leyes cristianas deviene europeo. En Europa, las leyes no escritas codifican la libertad, la reciprocidad activa entre un rey inviolable y un pueblo libre que puede contribuir a los asuntos de gobierno de todas las formas que no afectan a la soberanía.

Esta «constitución» europea tácita está también sujeta a variaciones. En vez de producir una sola clase de gobierno, sus seis elementos, «combinados de distintas maneras, producen una infinidad de matices en los gobiernos monárquicos» y dan lugar a una multitud de variantes efectivas. A lo largo de Europa *facies non omnibus una,* como decía Ovidio, «sus rostros no son todos parecidos», y la constitución monárquica de Europa no resulta siempre en una monarquía: si se sustituye «rey» por «soberano», la monarquía europea es a veces una república. Maistre abandona aquí las categorías aristotélicas del gobierno por la concepción *idéologue* del gobierno como conjunto de funciones y de relaciones. La diferencia estriba en que para él no hay verdadera soberanía en las repúblicas. Esos gobiernos están más bien animados por un espíritu de asociación voluntaria —también divino en sus orígenes— que es su «principio constitutivo [...]. Mezclado

---

110 2 Corintios 3:6.

más o menos con la soberanía, base común de todos los gobiernos, ese *más* y ese *menos* forman las diferentes *fisionomías* de los gobiernos no monárquicos».[111]

La atribución de «más» y «menos» a la soberanía responde directamente al argumento de las partes 6 y 7 del capítulo 1 de *Du contrat social,* según el cual la sociedad, siendo absoluta y querida por todos, no es susceptible de «más» y de «menos». A este respecto, Maistre está de acuerdo en que la soberanía es absoluta en cuanto que no puede ser juzgada. Como él mismo dice, «siempre habrá, en última instancia, un poder absoluto que podrá hacer el mal impunemente, que, desde este punto de vista, será, pues, *despótico* con toda la fuerza del término, y contra el cual no habrá otra barrera que la insurrección».[112] En cambio, la soberanía no es absoluta en el sentido de que los gobernados pueden expresar opiniones y ejercer voluntades que no están necesariamente en armonía con ella, en una muy variable medida determinada por el temperamento y sobre todo por el espíritu de asociación de un pueblo dado. Las combinaciones constitucionales dan lugar, por tanto, a una pluralidad política que nos aleja de la incertidumbre —el «más o menos» negado por Rousseau, pero propio del dominio normativo, desde las soberanías hasta la perfectibilidad humana—. En el interior de esta esfera indefinida, la libertad humana opera para dar a una constitución su carácter particular. Esto es lo que explica la inexorable unicidad de todo gobierno, e incluso la inconmensurabilidad de los gobiernos que llevan el mismo nombre. Escribe Maistre en 1814:

> Cada nación posee su carácter particular, que se mezcla con su gobierno y lo modifica; se cree que el mismo nombre expresa el mismo gobierno: es un craso error, a menudo terrible. Francia era una monarquía, el Piamonte es una monarquía; sin embargo, se habría hecho enloquecer a las dos naciones si se hubiera empezado a gobernar cada una de ellas con los principios de la otra.[113]

Es una observación que aborda Montesquieu en el capítulo 2 del libro XVII de *De l'esprit des lois,* y a la que Rousseau consagra el capítulo 7 del libro III de *Du contrat social.* Maistre, como veremos, lo inserta en una teoría del desarrollo político a través del tiempo.

---

111 *Ibíd.,* p. 219.
112 *Ibíd.,* p. 179.
113 *OC,* t. XII, p. 482.

Si añadimos las repúblicas al modelo de la pluralidad nacional, se manifiesta una dualidad. Aunque expresan la misma constitución, las repúblicas y las monarquías europeas son antinómicas. Las monarquías convienen a toda la humanidad, no así las repúblicas. Menos gobernadas que las monarquías, aquellas solo se adaptan, como admite Rousseau, a los pueblos que son dioses;[114] —de hecho, apostilla Maistre, a los *pequeños* pueblos que son dioses, porque, de conformidad con la correlación entre la soberanía y las dimensiones del gobierno, «la formación y la duración del espíritu de asociación son difíciles en proporción directa al número de asociados, lo cual no necesita ser probado».[115] Históricamente, el gobierno republicano es más magnífico y menos estable que los demás gobiernos: «En sus mejores días lo eclipsa todo, y las maravillas que da a luz seducen hasta al observador de sangre fría que lo sopesa todo».[116] Pero esos días gloriosos no son más que raros «relámpagos», como todo lo que depende del mérito humano. El esplendor a menudo se compra con el crimen, porque las pasiones viles son difíciles de reprimir, incluso durante las buenas épocas. En las democracias la justicia carece, pues, del paso tranquilo e impasible con el que camina en las monarquías:

> La justicia, en las democracias, es ora débil ora apasionada; se dice que, en esos gobiernos, ninguna cabeza puede ignorar la espada de la ley. Eso significa que, siendo el castigo de un culpable o de un acusado ilustre un verdadero gozo para la *plebe,* que se consuela así de la inevitable superioridad de la aristocracia, la opinión pública favorece con fuerza esos tipos de juicios; pero si el culpable es oscuro, o en general si el crimen no hiere ni el orgullo ni el interés inmediato de la mayoría de los individuos del pueblo, esta misma opinión se resiste a la acción de la justicia y la paraliza.[117]

Por eso las repúblicas son conocidas por sus fuertes prejuicios nacionales y su injusticia hacia los extranjeros. Al contrario que la libertad monárquica, la tiranía republicana no es un fenómeno moderno. Si las repúblicas son despóticas, es porque la constitución moderna de Europa no ha logrado reducir este aspecto de su carácter, corolario necesario del espíritu de asocia-

114 Sobre las actitudes de Rousseau hacia las monarquías y las repúblicas en su contexto intelectual, véase Michael Sonenscher, *Sans-Culottes: An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution,* Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 202-221.

115 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* pp. 219-220.

116 *Ibíd.,* p. 219.

117 *Ibíd.,* p. 220.

ción que se mezcla con su soberanía. La historia romana prueba que ninguna tiranía es tan cruel como la del pueblo. Tácito cuenta que cuando Macedonia y Acaya, provincias sometidas al pueblo romano, «reclamaron ser relajadas de las cargas que las abrumaban, nadie imaginó nada mejor, para suavizar su condición sin perjudicar el tesoro público, que […] entregarlas al emperador».[118] Asimismo, Tiberio, a pesar de todos los crímenes que Tácito le atribuye, pudo ser más justo que el senado servil, ya que el emperador estaba siempre desarmado por el verdadero mérito, siempre atento a la virtud indigente, y desdeñoso de los patricios pródigos y obsequiosos. Al menos, la vida del pueblo era más fácil bajo su reino: el agricultor romano, «guiando tranquilamente su arado, en medio de la más profunda paz, les recordaba a sus hijos con horror a los procónsules y triunviros de la República, y se inquietaba más bien poco de las cabezas de senadores que caían en Roma»,[119] el corazón y la sola ciudad «libre» de todo el imperio.

Hacer historia, pues, es una prerrogativa republicana. En las épocas de vigor, los grandes hombres de las repúblicas dan a sus tiempos «un encanto y un interés inexplicables», y normalmente hay «en los gobiernos populares más acción, más movimiento, y el movimiento es la vida de la historia». Salvo que la historia, como cree Maistre siguiendo a Bayle, solo es la culminación de las miserias humanas, y las naciones que la hacen no pueden reclamar ninguna superioridad política, porque *«la felicidad de los pueblos* está en el reposo, y casi siempre el placer del lector se basa en su sufrimiento». Esto no quiere decir que la crítica maistreana de las repúblicas se traduzca en la recomendación de su abolición. Aunque idealmente los gobiernos deben proporcionar a los gobernados tranquilidad y felicidad, las repúblicas, incluso cuando son desafortunadas, tienen el objetivo de contribuir a la pluralidad política del mundo, proporcionando ejemplos fugaces de excelencia política, y ayudándonos a entender el funcionamiento del espíritu divino a través del tiempo.

Maistre aprueba la creencia potencialmente imperialista que Kant enuncia en *Sobre la paz perpetua* (1795). Según esta, solo las constituciones europeas contienen razón suficiente para gobernar todas las naciones del mundo. La defensa que hace *Du pape* del gobierno católico romano uni-

---

118 *Ibíd.,* p. 251.
119 *Ibíd.,* p. 255.

versal se apoya precisamente en la idea de que la Iglesia posee el principio gubernamental europeo en mayor medida que cualquier otra institución en la historia. Sin embargo, para Maistre este universalismo eclesiástico está siempre en tensión, por una parte, con una aversión hacia el imperialismo y, por otra, con un compromiso con la diversidad política que considera que la razón se expresa a través de lo particular, en las miríadas de constituciones políticas que Dios ha permitido existir en el mundo real para expresar el todo. Por eso, a pesar de su rechazo de Herder, Maistre está más cerca del pluralismo cultural de *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) que del federalismo racional de Kant. El saboyano desea sobre todo comprender cómo la Providencia se manifiesta a través del tiempo en todas las sociedades políticas. Sus cartas de Lausana repiten con ansiedad que «nada está en su lugar», que todo ha perdido significación —eso que Cioran llama «la cantinela de los destierros»,[120] el grito de todo exiliado cuyo mundo ha desaparecido—. Quizá eso explica por qué *De la souveraineté* racionaliza el gobierno continuo de la Providencia en medio del caos, y la utilización divina del mal aparente —incluyendo la justicia imperfecta de las repúblicas— para hacer el bien.

Es en su crítica a Rousseau donde Maistre sostiene, por vez primera ,que Dios ha dotado a cada nación de una tarea especial que puede ser indiscernible a los ojos de los hombres, pero que un día alcanzará lo universalmente deseable.

> Cada miembro de esas grandes familias que llamamos *naciones* ha recibido un carácter, unas facultades y una misión particular. Unos están destinados a deslizarse en silencio por el camino de la vida sin hacer notar su paso; otros hacen ruido al pasar, y casi siempre obtienen fama en lugar de felicidad. Las facultades individuales están infinitamente diversificadas con una magnificencia divina, y las más brillantes no son las más útiles; pero todo sirve, todo está en su lugar; todo forma parte de la organización general, todo se dirige invariablemente hacia el objetivo de la asociación.[121]

El objetivo preciso de la asociación es un misterio divino. Todo lo que puede decirse de la meta cósmica de las sociedades políticas es que todas

---

120 Emil Cioran, «Joseph de Maistre», en *Exercices d'admiration: essais et portraits,* París, Gallimard, 1977, p. 16.

121 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 274.

tienen una. Si los fines exactos de Dios no pueden discernirse, sí que es posible hacer lo propio, en cambio, con los medios y los objetivos a corto plazo. Los últimos capítulos de *De la souveraineté* sugieren cómo se recombinan los principios divinos implícitos en las constituciones particulares, dando lugar a modelos racionales del desarrollo histórico de las naciones que se armonizan con la estadística primitiva.

Dios, el lanzador de dados

Creer que la pluralidad política es divina supone abandonar todo ideal de un bien político absoluto, repetir en el dominio de la historia política lo que Maistre ha hecho contra Rousseau en el de la poesía, y reivindicar el *hecho.* Hacia el final de *De la souveraineté,* tras haber discutido los méritos y las desventajas de los diversos tipos de gobierno, Maistre se pregunta por qué ninguno de ellos es invariablemente mejor que los otros. «Cuando uno demanda absolutamente cuál es el mejor gobierno, está planteando una cuestión tan insoluble como indeterminada; o, si se quiere, que tiene tantas soluciones correctas como combinaciones posibles hay en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos».[122] La filosofía política no es una ciencia de imperativos. Es más bien el arte de la expresión de la realidad pública: «No se trata nunca de saber cuál es el mejor gobierno, sino ¿cuál es el pueblo mejor gobernado siguiendo los principios de su gobierno?».[123]

Para responder a esta cuestión, ha de encontrarse un criterio de excelencia constitucional. En Francia, este criterio ya se había identificado, al menos desde *Les aventures de Télémaque* (1699) de Fénelon, con el tamaño de la población. Describiendo el rey ideal a los sabios de Creta, Telémaco afirma que un rey tal gobierna un

> pueblo laborioso [que], sencillo en sus costumbres, acostumbrado a vivir con poco, ganándose fácilmente la vida con el cultivo de sus tierras, se multiplica infinitamente. Hay en ese reino un pueblo innombrable, pero un pueblo sano, vigoroso, robusto, que no está ablandado por los placeres, que se ejercita en la virtud, que no está apegado a las dulzuras de una vida cobarde y encantadora,

122 *Ibíd.,* p 234.
123 *Ibíd.,* p. 235.

> que sabe despreciar la muerte, que preferiría morir a perder esta libertad, que disfruta bajo un rey sabio empeñado en no reinar más que para hacer reinar la razón.[124]

La vida, la fuerza, la virtud y la razón de una nación se expresan a través del tamaño de la población, «innumerable» en las naciones gobernadas por reyes verdaderamente buenos. *Du contrat social* sigue aquí a Fénelon, pero, al rechazar los factores cualitativos como la libertad, la robustez y la salud a los que alude Telémaco, matematiza el argumento y declara que el tamaño de la población es el «signo más seguro» no solo de la conservación y de la prosperidad del cuerpo político, sino del valor absoluto de un gobierno: «El gobierno bajo el cual, sin medios extranjeros, sin naturalización, sin colonias, los ciudadanos pueblan y se multiplican más intensamente es infaliblemente el mejor. Aquel bajo el cual un pueblo disminuye y declina es el peor. Calculadores, ahora es asunto vuestro: contad, medid, comparad».[125] Maistre está de acuerdo en que el tamaño de la población es importante, pero, más cerca de Fénelon, estima que la fuerza moral y las cualidades como la riqueza, la salud y la felicidad deben tenerse también en cuenta.[126]

Además, las cualidades de las poblaciones deben estudiarse a través del tiempo. Maistre toma prestada de Rousseau la idea de los indicadores estadísticos, pero solo para aplicarla a los factores cualitativos, y para introducir un modelo histórico según el cual las naciones son impelidas hacia altas cotas de vigor y de abundancia demográfica. La consecución y la posición de esta alta cota no dependen en absoluto del tipo de gobierno abstractamente entendido, sino del acuerdo del gobierno particular con el carácter de la nación gobernada. Solo las naciones bien adaptadas a sus gobiernos poseen bastante «fuerza» en sus costumbres y en sus instituciones para hacer buen uso de las circunstancias en las que se hallan. Por la misma razón, solo ellas alcanzan el «punto alto» de desarrollo histórico y político en relación con las otras naciones. Todas las calificaciones absolutas de los gobiernos son, por tanto, nulas, e incluso las viejas categorías aristotélicas de los

---

124 François Fénelon, *Les aventures de Télémaque,* Jacques Le Brun (ed.), París, Gallimard, 1995, p. 109.

125 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social,* en *OC,* París, Gallimard, 1964, t. III, p. 420. Citado en Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 235.

126 *Ibíd.,* pp. 236-237.

gobiernos «buenos» y «malos» desaparecen: «Todos los preceptores modernos de la revuelta, desde el cedro hasta el hisopo, repiten hasta la saciedad que el despotismo envilece las almas: se trata de otro error; el despotismo no es malo más que cuando se introduce en un país hecho para otro tipo de gobierno, o cuando se corrompe en un país donde está en su lugar».[127] Este último es el caso de los turcos. Cuando Busbecq, el embajador del emperador Fernando, vivía en los campos de Solimán el Magnífico, los turcos eran modelos de disciplina y de virtud, hasta el punto de que, comparándolos con los europeos, Busbecq perdía la esperanza en el porvenir de la cristiandad. Pero ahora los turcos son débiles, «y otros pueblos los aplastan porque esos discípulos del Corán tienen el espíritu y escuelas de ciencias, porque saben francés, porque se ejercitan a la europea: en una palabra, porque ya no son turcos».[128] Herder es una vez más el punto de comparación, puesto que él también supone, prefigurando a los primeros nacionalistas, que cada nación posee una cultura independiente e interiormente uniforme, dotada de una historia única.

Una vez fijados sus parámetros, queda por describir el desarrollo nacional a través de la historia y el progreso como producto de ensayos y errores:

> Consultemos la historia: veremos que cada nación se agita y anda a tientas [...] hasta que una cierta conjunción de circunstancias la pone precisamente en la situación que le conviene: entonces despliega de golpe todas sus facultades a la vez, brilla en todo su esplendor, es todo lo que puede ser, y nunca se ha visto a una nación volver a ese estado después de haberlo perdido.

La historia de una nación puede resumirse en su lucha a través de los siglos por llegar, respondiendo a las circunstancias en las que Dios la ha puesto, a su combinación constitucional óptima. Una nación interactúa ciegamente con el azar según su carácter, hasta que encuentra la mejor situación para ella. Entonces, despliega al máximo su combinación constitucional particular. Eso no pasa más que una vez, por la sencilla razón de que cada nación no tiene más que un carácter, de que los dados, lanzados por Dios, siguen rodando, y de que la fuerza intelectual que antes empujaba la nación hacia lo alto tiende a agotarse traspasado cierto punto; de forma

127 *Ibíd.,* p. 270.
128 *Ibíd.,* p. 274.

que, geométricamente, el progreso histórico de una nación puede dibujarse con una parábola:

> El punto más alto para una nación es aquel donde su fuerza intelectual llega a su *máximum* al mismo tiempo que su fuerza física; y este punto, determinado por el estado de la lengua, nunca ha tenido lugar más que una vez para cada nación. Es cierto que el estado del que hablo no es un punto indivisible, y que es susceptible de más y de menos. Así, para no perderse en sutilezas, si se representa el auge y la decadencia del pueblo romano con una parábola, Augusto está en la cima, y su reino ocupa una cierta porción de lo alto de la curva; se desciende, por un lado, hasta Terencio o Plauto, por el otro, hasta Tácito; ahí termina el genio; ahí comienza la barbarie; la fuerza continúa a lo largo de las dos ramas, pero siempre disminuyendo; ella nace con Rómulo.[129]

Una vez ha alcanzado una nación el punto culminante de sus facultades intelectuales, la regeneración no es posible. Sin embargo,

> las naciones, al recorrer su periodo de degradación, pueden tener, de vez en cuando, ciertos impulsos de fuerza y de grandeza que van ellos mismos en progresión decreciente, como los tiempos ordinarios. Así, el Imperio romano, en su declive, fue grande bajo Trajano, aunque menos que bajo Augusto; brilló bajo Teodosio, pero menos que bajo Constantino; en fin, tuvo incluso grandes momentos bajo el pedante Juliano y bajo Heraclio, pero la progresión decreciente iba a su ritmo y no cambiaba de ley.[130]

Las naciones también ascienden a trompicones —como Francia, cuyo sufrimiento bajo los reinos desafortunados que precedieron al de Luis XIV «debe ponerse al nivel de esas conmociones dolorosas que no regeneran las naciones (porque nadie ha probado que estas puedan ser regeneradas), pero que las perfeccionan cuando están en su periodo progresivo, y las llevan hacia la cota más alta de su grandeza»—.[131] Al cabo, como todo lo que es humano, la fuerza moral, el vigor de las naciones, se agota y el azar deja de jugar a su favor. Entonces naciones más jóvenes y más fuertes vienen a asistir a la muerte de las naciones envejecidas, normalmente por la conquista. Y el ciclo se renueva. Así es como Maistre historiza el postulado de Rousseau según el cual todas las naciones perecen, cualquiera que sea la forma en que hayan sido concebidas.[132]

---

129 *Ibíd.*, p. 278n.
130 *Ibíd.*
131 *Ibíd.*
132 Véase el capítulo 11 del libro III de *Du contrat social.*

Según la moral política de la historia de las naciones, el desarrollo resulta de la interacción entre las fuerzas morales y las circunstancias —confusamente atribuidas por Rousseau al accidente—, que son invariablemente dispuestas por Dios. De acuerdo con el principio realista de Maistre, según el cual los buenos gobiernos son las combinaciones constitucionales viables en un momento dado, la curva parabólica del progreso y del declive nacional representa la suma de las combinaciones políticas posibles que una nación puede adoptar en el curso de su historia.

Este modelo provee una teoría innovadora del azar social que atribuye la sucesión de las combinaciones constitucionales nacionales a «fuerzas» morales subyacentes de las cuales son inseparables las constituciones, tanto analítica como realmente. Los comienzos de la teoría en la prueba de la soberanía divina hacen, de entrada, que esas «fuerzas» nacionales se expresen en los logros lingüísticos, intelectuales, culturales y militares de las naciones. *De la souveraineté,* escrito con ocasión de la guerra de la Vendée, nos muestra a Maistre, lleno de esperanza, soñando con la rebelión de los campesinos. Piensa en este fenómeno menos como un movimiento social que como una nación, y se pregunta si, en caso de que no llegue la muerte nacional, «y si la nación más corrompida imaginable permanece tranquila en sus límites, [¿puede] formarse sobre el mismo suelo una nueva nación, verdaderamente *otra,* aunque hable la misma lengua?».[133]

Más de dos décadas después de sus ensayos contra Rousseau, Maistre extiende su teoría del desarrollo nacional a todos los grupos sociales y, en particular, a la Iglesia. Arguye además que el poder históricamente creativo que administra las circunstancias para dar forma a la conveniencia, ese poder que en su origen no pertenece más que a los legisladores y a las soberanías concedidas por Dios, opera en todas las colectividades autónomas, entre las cuales solo una es inmortal. Tras un siglo y medio de debate, el problema de los orígenes y de la sucesión está resuelto de nuevo, por medio de una teoría del desarrollo histórico de las constituciones políticas que evoca los primeros modelos de la estadística, y que —en todos los casos menos uno— se expresa geométricamente en forma de una parábola.

* * *

---

133 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 278n.

La reelaboración que Maistre hace de Rousseau alcanza la ambición, cara a los *philosophes,* de reconciliar las ciencias físicas y las morales —pero gracias a la metafísica que esos mismos *philosophes* han expulsado del conocimiento—. Ello no implica, en modo alguno, un regreso a la teología medieval: en cuanto que representante de la Contrailustración, Maistre se adhiere al principio de la utilidad de Helvétius. En consecuencia, sostiene que solo las constituciones moralmente hechas para desarrollarse en el tiempo son capaces de interactuar exitosamente con el azar (o la voluntad divina, que para él es lo mismo), siguiendo su trayectoria parabólica hasta su fin. La noción de infinitas combinaciones constitucionales también elimina la homogénea razón política de la Ilustración y de las sociedades indiferenciadas sobre las cuales reina. La historia surge ahora de lo particular político, que, gracias a la miríada de combinaciones que Dios permite, puede adoptar un sinnúmero de formas reales. Es un modo de especificar a Rousseau. El segundo *Discours* postulaba la desigualdad como el motor de una historia universal e hipotética; los ensayos de Maistre describen las constituciones precisas y preestablecidas que interactúan con el azar para producir la historia de las naciones.

La historia maistreana de las naciones deshace la dicotomía newtoniana entre los orígenes primordiales envueltos en la oscuridad divina y el orden mecánico fuera del tiempo. Lo divino y lo natural operan ahora simultáneamente en la historia, hasta el punto de convertirse en uno. Maistre analiza los fenómenos del mundo político como Descartes analizara los de la naturaleza, describiendo las leyes naturales sin que sea necesario comprender las causas primeras para alcanzar una previsión exacta. Es una solución potencialmente atea —como bien comprendió Comte—. Pero, por el momento, el poder que lo divino posee de actuar en la historia está salvado: Dios sigue interviniendo silenciosamente, como quería Newton, al comienzo de los ordenamientos sociopolíticos. Además, convertido en la fuente de una razón natural e histórica, sigue lanzando los dados de las condiciones políticas y decretando la recombinación de las constituciones a través del tiempo.

Así, en un retorno a la metafísica que marcará profundamente el pensamiento francés, la filosofía política y la filosofía de la historia son investidas nuevamente de una moral y una epistemología que el vicario saboyano había confesado, y que los *idéologues* habían tratado de olvidar.

2.
EPISTEMOLOGÍA, PEDAGOGÍA, HISTORIA: DE LA QUERELLA CON BACON A LA EDUCACIÓN EN RUSIA

El *Examen de la philosophie de Bacon,* comenzado en 1809 y completado en 1816, es el más largo, erudito y satírico de todos los trabajos de Maistre. Él disfruta escribiéndolo. Con el entusiasmo infantil que a menudo infunde a sus trabajos intelectuales, describe su encuentro con Francis Bacon (1561-1626) como un duelo: «Hemos *boxeado* como dos *duros* de Fleet Street y, si me ha arrancado algunos cabellos, creo que tampoco su peluca está ya en su sitio».[1] El altercado, asegura, «ha forzado a esa esfinge a hablar claro, y sus enigmas ya no serán más que engaños voluntarios».[2] No es el único en atribuir tanta importancia a su trabajo sobre Bacon. Los historiadores han reconocido largamente que el *Examen* contiene la esencia de la epistemología de Maistre, así como su evaluación de la ciencia moderna y de la Ilustración.[3] En este capítulo pretendo mostrar que su teoría del conocimiento, aunque innatista, racionalista[4] y generalmente antilockeana, contiene elementos empiristas y aristotélicos que casan bien con la filosofía de la historia, y que ejercerán una poderosa influencia en la política educativa rusa del siglo XIX.

---

1 *OC,* t., XIII, p. 178.

2 Fuente desconocida citada por Amédée de Margerie en el prefacio al *Examen de la philosophie de Bacon.* Véase *OC,* t., VI, p. xxxiii.

3 Véase Richard Lebrun, «Introduction» a Joseph de Maistre, *An Examination of the Philosophy of Bacon,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988, p. x.

4 Es el argumento de Lebrun en «Maistrian Epistemology».

Cuando uno considera que había muchos otros pensadores más próximos que habrían podido servir para refutar el cientificismo filosófico, y que Maistre, antiguo senador y magistrado, no dice una sola palabra sobre la carrera jurídica de Bacon, no puede sino preguntarse qué lleva al saboyano a consagrar tanto talento, tiempo y energía a demoler la teoría científica del canciller inglés. De hecho, ni siquiera Maistre parece comprender del todo el impulso que lo conduce hasta ese tema: «No sé cómo me encontré arrastrado a luchar mortalmente contra el difunto Canciller Bacon».[5]

Una explicación probable es la aparición, en 1799-1803, de la primera traducción francesa de las obras completas de Bacon a cargo del jacobino Antoine Lasalle (1754-1829).[6] Maistre utiliza esta traducción para escribir el *Examen* (así como una edición inglesa publicada en Londres en 1803).[7] La traducción de Lasalle, políticamente explosiva, se tomaba ciertas libertades con el original. Omitía todos los pasajes que «tuvieran la menor tendencia religiosa, llamándolos *oremus*»,[8] y se concentraba en la riqueza del lenguaje técnico del canciller, del que admiraba esos «sustantivos abstractos y [...] sustantivos que expresan acción» que, según el traductor, se resistían a ser vertidos al francés. En general, Lasalle creía que el «"escepticismo" constructivo» de Bacon le garantizaba un lugar entre los grandes genios de la lógica de todos los tiempos, junto a Aristóteles, Pascal, Descartes, Newton y Leibniz,[9] y que había llegado el momento de presentar al filósofo inglés como un precursor de la Ilustración y de la Revolución.[10]

Como era de esperar, el trabajo de Lasalle causa polémica. Los partidarios de la Revolución quedan entusiasmados. En 1804, republican el *Analyse de la philosophie du chancelier Bacon, avec sa vie traduite de l'anglais* (1755) de Alexandre Deleyre, retrato clásico de un Bacon materialista y ateo. Pero los espíritus religiosos que aman la lengua francesa y se preocupan poco por la filosofía de la ciencia y de la técnica se sienten heridos.

---

5 *OC,* t. xiii, p. 178.

6 *Œuvres de François Bacon, chancelier d'Angleterre,* Dijon, Frantin imprimeur, 1799-1803.

7 Lebrun, «Introduction» a Joseph de Maistre, *An Examination,* p. ix.

8 Marta Fattori, «*Baconiana:* Nuove prospettive nella ricezione e fortuna delle opere di Francis Bacon», en *Rivista di storia della filosofia,* 3, 2003, p. 411.

9 *Ibíd.,* p. 412.

10 *Ibíd.,* p. 411.

Jean André de Luc (1727-1817) redacta un *Bacon tel qu'il est, ou Dénonciation d'une traduction françoise des œuvres de ce philosophe par M. Ant. La Salle* (1800), así como un *Précis de la philosophie de Bacon et des progrès qu'ont fait les sciences naturelles par ses préceptes et son exemple,* que retrata a un «Bacon no materialista». De Luc es un físico, geólogo y miembro de la Royal Society a quien Maistre lee profusamente en San Petersburgo,[11] y cuyo trabajo cita con aprobación y en abundancia en el *Examen.*

A pesar de todo, Maistre está convencido de que el ateo Lasalle —que declaraba tener, «contra su propia experiencia, cien mil razones para no creer en Dios»—[12] es el único que ha comprendido a Bacon, que es el traductor natural de Bacon: «*He visto el espíritu de mi siglo y he publicado esta traducción.* Eso es lo que podría decir Monsieur Lasalle, y esa frase explicaría su empresa».[13] De hecho, la opinión del traductor de Bacon sobre Bacon es tan importante para Maistre que este consagra la conclusión del *Examen* a esbozarla y a subrayar los puntos en común con su propia opinión. Para él, ese ejercicio demuestra la veracidad de sus conclusiones: de otro modo, dos personas con inclinaciones tan dispares no podrían estar de acuerdo.

La política rusa de la primera década del siglo xix explica también el interés de Maistre por la epistemología de Bacon. Es la época del auge de Mijaíl Speranski (1772-1839), por quien Maistre no siente ninguna simpatía. Lo considera un «gran partidario de Kant»[14] que «ejecuta las órdenes de la *gran secta* que acaba de despachar las soberanías».[15] Speranski propone tres reformas educativas a las que Maistre se opone: la adopción de un currículo nacional basado en las ciencias, la eliminación de la educación religiosa de las universidades, y la subordinación de las universidades privadas (incluidos los colegios jesuitas) a un nuevo sistema de universidades públicas.[16]

---

11 Siete de las obras de De Luc aparecen anotadas en los *Registres de lecture,* durante los años 1805-1816.

12 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 588.

13 *OC,* t. vi, p. 514.

14 *Ibíd.,* t. xi, p. 257.

15 *Ibíd.,* p. 385.

16 Véase Joseph de Maistre, *Mémoire sur la liberté de l'enseignement public* y *Cinq lettres sur l'instruction publique en Russie.* Ambas en *OC,* t. viii.

Así las cosas, cuando el ministro de instrucción pública Alekséi Razumovski encarga a Maistre una memoria que detalle sus perspectivas educativas, este las reúne en tres opúsculos hostiles a las reformas.[17] Una buena educación, según Maistre, es incompatible con la filosofía kantiana y enciclopedista que anima a Speranski. Y, dado que Bacon —junto a su heredero Locke— es la divinidad tutelar de la pedagogía enciclopedista, representa la raíz epistemológica del árbol filosófico que debe arrancarse. El *Examen* afirma que «Bacon es el padre de todas esas máximas funestas» que dieron lugar a «la mayor y más temible conjura que jamás se haya urdido contra la religión y los tronos», y que solo triunfó gracias a todo lo que se había dicho contra la educación religiosa en el siglo XVIII.[18] «Luchar mortalmente contra Bacon» es, pues, una forma rápida de revertir los estragos pedagógicos de la Ilustración. Es igualmente un baluarte contra la estrategia más peligrosa de la Revolución: la destrucción de la soberanía a través de la corrupción de los niños que son el futuro de las naciones. Advierte Maistre: «Los Príncipes que no quieran [...] acordarse [...] de que los hombres no se hacen sino con niños un día se arrepentirán cruelmente, pero será demasiado tarde».[19]

Maistre ejerce una influencia formativa en la política educativa rusa. Materialmente, su contribución escrita es modesta: los opúsculos sobre la educación, sus memorias a Razumovski, media docena de cartas a Serguéi Uvárov (1786-1855).[20] Para difundir sus ideas pedagógicas, Maistre usa sobre todo la palabra, que siempre prefiere a la escritura y que maneja con carisma en los salones de San Petersburgo.[21] Las semejanzas de la política educativa de Razumovski y Uvárov con las propuestas de Maistre son demasiado conspicuas como para ignorarlas. El análisis de sus detalles excede el propósito de este libro.[22] Sin embargo, al recordar que el *Examen* tiene

---

17 Son las *Cinq lettres sur l'éducation publique en Russie,* las *Observations sur le* Prospectus disciplinarum y el *Mémoire sur la liberté de l'enseignement public,* todas ellas de 1810.

18 *OC,* t. VI, pp. 459-460.

19 *Ibíd.,* t. XIII, p. 167.

20 Las cartas a Uvárov están reunidas en *Pisma znamenitich inostrantsev k grafu S.S. Uvarovu 1810-1852*, Moscú, Museo Estatal de Historia, pp. 62-82.

21 Sobre Maistre como conversador, véase Armenteros, «Epilogue: The Forced Inhabitant of History», en *The New* enfant du siècle, pp. 99-115.

22 Para una historia detallada de la influencia de Maistre en la política educativa rusa del siglo XIX, véase Carolina Armenteros, «Preparing the Russian Revolution: Maistre and Uvarov on the History of Knowledge» y David W. Edwards, «Count Joseph Marie de Maistre and Russian Educational Policy, 1803-1828», en *Slavic Review,* 36, 1977, pp. 54-75.

una finalidad educativa práctica, no solo se pone de relieve la complementariedad entre la epistemología y la pedagogía de Maistre, también se explica la razón por la cual elige refutar el método científico de Bacon.

Lo que no parece que se haya sospechado hasta ahora es el hecho capital de que tanto la filosofía educativa de Maistre como su teoría del conocimiento se enraízan en la historia, bastante desconocida, del empirismo directo en Francia.

Los empiristas franceses

El *abbé* Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790), confesor de Mesdames de France, era un hombre atento a su tiempo.[23] Conocía la nueva importancia de la propaganda literaria, la necesidad acuciante y constante de conocer al enemigo y de combatir con libros a los libros. Los *philosophes* tenían tanto respeto por su compromiso intelectual que el barón d'Holbach lo acogía regularmente en su salón, junto a Diderot, Helvétius y los demás, hasta que ese extraño huésped escribió el *Examen critique* (1770), una refutación tan inmoderada del *Système de la nature* (1770), ampliamente anónimo aún, que la deferencia benévola dio lugar a la constatación de una ofensa personal.[24] El incidente fue revelador. Bergier escribía siempre con ánimo belicoso: veía la teología como una ciencia de combate, siempre rodeada por una «muchedumbre de enemigos» que en su siglo había crecido de forma inédita.[25] Tan prolífico como polémico, compensaba con creces su falta de profundidad y originalidad con pasión, exhaustividad, elocuencia, precisión y claridad. Bergier devino así «el campeón más eminente del catolicismo en la segunda mitad del siglo».[26] Dos papas le escribieron cartas de felicitación y algunos soberanos euro-

---

23 Sobre Bergier, véase Sylviane Albertan-Coppola, *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, 1718-1790. Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIIIe siècle,* París, Honoré Champion, 2010; y Ambroise Jobert, *Un théologien au siècle des Lumières: l'abbé Bergier, correspondance avec l'abbé Trouillet, 1770-1790*, Lyon, Centre André Latreille, 1987.

24 Laurence Bongie, «Hume and Skepticism in Late Eighteenth-Century France», en Johan Van der Zande y R. H. Popkin (eds.), *The Skeptical Tradition around 1800: Skepticism in Philosophy, Science and Society,* Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 19.

25 Nicolas-Sylvestre Bergier, *Dictionnaire de théologie,* Besançon, Outhenin-Chalandre fils, 1843, p. i.

26 Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France,* p. 46.

peos le enviaron sus retratos en miniatura. La Assemblée du clergé tampoco dejó sin explotar sus dotes de polemista. En 1770, le concedió una pensión para permitirle escribir a tiempo completo contra los infieles.[27] Bergier parece haberse ganado cada céntimo. Su producción fue enorme, incluyendo un trabajo sobre las raíces primitivas de las lenguas, otro sobre las pruebas lógicas del cristianismo, la sección «Théologie» de la *Encyclopédie méthodique* (1788-1790) y una popular e inmensa refutación en doce volúmenes de casi todas las herejías y filosofías no católicas, titulada *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siècles* (1780), que Maistre leerá con entusiasmo.[28]

Bergier, sin embargo, no se contentó con reaccionar ante la filosofía de su siglo, también adaptó el pensamiento de Hume. Ningún otro escritor francés del siglo XVIII leyó a Hume tan de cerca ni lo citó tan a menudo.[29] Excepto Condorcet, en Francia tampoco se interesó nadie tanto por la epistemología humeana. De hecho, allí Hume debía su fama entre los filósofos en gran medida a su crítica social, no a su teoría del conocimiento. Turgot, d'Holbach y Diderot no podían comprender la crisis moral y psicológica en la que había caído Hume tras su lectura de Bayle, y eran por tanto insensibles a la epistemología que solazó su angustia. La fe contagiosa de Turgot en la posibilidad de hacer realidad infinitos progresos científicos expresando todo conocimiento matemáticamente los volvía ajenos a una filosofía que lo ponía todo en duda, incluidas las matemáticas. Hume también se alejaba de la mayoría de los filósofos en los medios que proponía para resolver sus dudas. Su teoría del conocimiento era un empirismo directo contrario al empirismo indirecto de Locke, que era el modelo epistemológico de la *Encyclopédie.* Este último suponía que mediadores como el lenguaje y las matemáticas arbitraban entre el mundo y nuestra idea de él, de suerte que el avance del conocimiento dependía del perfeccionamiento de tales intermediarios.

---

27 *Ibíd.,* pp. 96-97.

28 Las referencias laudatorias a Bergier se repiten en las notas de lectura de Maistre. Véase, especialmente, *Extraits F,* en *Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J15, pp. 268, 117, 336 y *passim.*

29 Bongie, «Hume and Skepticism in Late Eighteenth-Century France», p. 19.

Tratando de defender la fe con los datos de la experiencia, Bergier explotó aquello que los *philosophes* rechazaban. Hume le permitió adoptar el empirismo sin utilizar a Locke, quien, gracias a Voltaire, había adquirido una reputación de materialista, volviéndose, así, inútil para los católicos.[30] La situación no carecía de ironía… Hume era ateo, mientras que Locke era un cristiano piadoso, pero el primero no había tenido la desgracia de sugerir que «Dios, en su omnipotencia, habría podido dotar a una mente humana material de la capacidad de pensar».[31]

Bergier estaba interesado en *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748) por las relaciones directas y emotivas entre la humanidad y la naturaleza que describía. Pero Bergier dio la vuelta a Hume. La conformidad de la religión con la naturaleza humana, que Hume había considerado motivo de escepticismo con respecto a la revelación, fue para Bergier una nueva razón para creer. Así, a partir del *Essay upon miracles,* concibió una defensa naturalista de la fe contra el ateísmo de la Ilustración. El erudito abad sostenía que el hecho de poner los milagros en pie de igualdad con los fenómenos naturales no los volvía ni más ni menos dudosos que todo lo demás (incluyendo las matemáticas de los philosophes),[32] de manera que, en última instancia, la fe es la única garantía del conocimiento. De este modo, Bergier utilizaba las ideas del mismo Hume para transformar su historia de la religión: ahí donde el hombre primitivo del escocés imaginaba un dominio sobrenatural que desaparecía gradualmente con el tiempo, ese mismo dominio se convertía con Bergier en una constante histórica.

De forma parecida, Condorcet también le había dado la vuelta a Hume al transformar su observación sobre la heterogeneidad de naturaleza y razón y sobre el carácter incierto de todo conocimiento en un método para aproximarse a la certeza racional a través del conocimiento de la naturaleza. La diferencia, evidentemente, es que Bergier utilizaba a Hume no solo para reconciliar naturaleza y razón, sino también para acercar ambas a la revelación. En este sentido, Bergier hacía por el catolicismo lo mismo que Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) había hecho por el pietismo,

30 Véase, también, Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment,* pp. 44-53.
31 *Ibíd.,* p. 44.
32 R. H. Popkin, *Scepticism in the Enlightenment,* Dordrecht, Kluwer, 1997, p. 19.

desplegando el argumento de Hume acerca de que «las creencias del sentido común no son demostrables [...] para demostrar que estas gozan de una certeza inmediata que no requiere demostración».[33]

Bergier todavía encontró más razones para casar la filosofía de Hume con el catolicismo. La insistencia de este último en que la filosofía no solo tiene que describir la naturaleza humana, sino también expresar sus pasiones, le venía como anillo al dedo al sentimentalismo católico. Igualmente, su perspectiva utilitaria, que hacía de la filosofía una ciencia práctica capaz de ayudarnos a ser mejores, estaba en concordancia con la moral católica, que preconizaba la perfectibilidad del hombre.

Aquí Maistre retoma la manzana de la discordia cuando, por medio del empirismo directo, trata de disipar en el *Examen* el sueño baconiano de idear un método de descubrimiento libre de las subjetividades individuales.[34]

La continuidad entre mente y mundo y el rechazo de los métodos de invención

Maistre empieza su *Examen* reprobando el título de la obra maestra epistemológica de Bacon: *Novum organum, or True Directions concerning the Interpretation of Nature* (1620). Para él, la noción misma de «novum organum» *o «nuevo instrumento» señala la locura de la iniciativa científica de Bacon. Al tratar «de rehacer el entendimiento* humano y de ofrecerle un *nuevo instrumento»,*[35] Bacon soslaya el único instrumento indivisible adecuado a la comprensión humana —el hombre mismo—, que, como dice Aristóteles, es simplemente «*palabra* y *acción.* Nadie puede encontrar en él más que él». Mejorar la comprensión no depende, pues, de la creación de nuevos instrumentos, sino de saber usar correctamente los que ya se poseen:

> Si el hombre se sirve mal de sus facultades, se equivoca, como se equivocaría si, por ejemplo, utilizara una palanca para arrancar lechugas de su jardín. Pero de ahí no se sigue que la palanca sea mala, ni sobre todo que sea necesario

33 Beiser, *The Fate of Reason,* p. 91.

34 Richard Lebrun ha estudiado las referencias de Maistre a Hume en sus lecturas, su trabajo y su correspondencia. Al respecto, véase «Maistre et Hume», en *REM,* 14, 2004, pp. 243-262.

35 *OC,* t. VI, p. 1.

> utilizar una *nueva palanca,* pues una vez escogido el tipo de palanca será eternamente el mismo, y todo se reduce a más o menos fuerza intrínseca, precisamente como con la inteligencia humana. Solo se sigue que es preciso utilizar la palanca con provecho.[36]

Representar el proceso de adquisición del saber como una forma de autoadaptación práctica al mundo remite a la experiencia, y, por tanto, al empirismo; rechazar la posibilidad de que instrumentos externos al individuo puedan promover esta adaptación define el empirismo directo. Según Maistre, la inteligencia humana puede construir «verdaderas *máquinas* muy apropiadas para perfeccionar sus ciencias» (como «el *cálculo diferencial» y «la rueda dentada»). Pero esas máquinas simplemente ayudan a organizar ciertos dominios del conocimiento y no pueden en modo alguno rehacer la comprensión: «Por lo que a la filosofía racional se refiere, es evidente que no puede haber un nuevo instrumento,* como no lo hay nunca para el genio de las artes mecánicas en general».[37]

Al mismo tiempo, la interacción entre la inteligencia y el mundo está sujeta a la voluntad y al juicio humanos (la buena elección y la buena utilización de la palanca), de forma que los conocimientos se producen humanamente:

> El argumento de Maistre de que las causas o leyes naturales son relaciones hipotéticas provistas por la mente para dar cuenta de las regularidades observadas (y no observadas), es un avance importante respecto al argumento de Hume de que tales relaciones son *inducidas* en la mente por la experiencia o la conjunción constante. […] Maistre sostiene que las hipótesis son *contribuciones* positivas de la mente que hacen posible la explicación, y que las hipótesis se hacen intuitivamente más que siguiendo un conjunto de reglas. Estas conclusiones eran audaces y nuevas a principios del siglo XIX.[38]

Maistre adapta la idea de mente pasiva y afectiva del empirismo ilustrado a la noción estoica y aristotélica del alma semoviente. Su «instrumento humano» es un adepto natural al silogismo aristotélico. Relacionando

---

36 *Ibíd.,* p. 6.

37 *Ibíd.*

38 Larry Siedentop, «The Limits of the Enlightenment: A Study in Conservative Political Thought in Early Nineteenth-Century France with Special Reference to Joseph de Maistre and Maine de Biran», tesis doctoral, Universidad de Oxford, 1966, citada por Lebrun, «Introduction» a Joseph de Maistre, *An Examination,* p. XXV.

lógicamente los hechos, la mente de Maistre crea intermediarios entre el mundo y ella misma, como el cálculo y la rueda dentada, las matemáticas y las artes mecánicas. Pero estos intermediarios no son nunca autónomos. En el *Examen,* como en la filosofía de Hume y de Condorcet, el empirismo directo sugiere naturalismo. La diferencia es que, para Maistre, el componente natural es una mente aristotélica adepta a la lógica.

La unidad del conocimiento y la continuidad entre la mente y el mundo, no obstante, implican algo más que volver a situar a la humanidad en la naturaleza. Aquellas revelan el *télos* universal. Ahí donde Bacon sostiene, con los libertinos, que «Dios no ha creado las cosas para sí mismo, ni para manifestar sus perfecciones, sino para la felicidad de sus criaturas», Maistre replica que «nosotros sabemos […] que hemos sido creados *a imagen* del gran Ser»,[39] que «todo espíritu es parecido a Dios»,[40] y que, como declaró Malebranche, «Dios no tiene otros fines de sus operaciones que sí mismo, que lo contrario no es posible, que es una noción común a todo hombre capaz de reflexión, y de lo cual la sagrada Escritura no permite dudar».[41] La mente divina ha creado las mentes y el mundo para que la Creación conozca y celebre la gloria de Dios, y el conocimiento del mundo es simultáneamente conocimiento del hombre y conocimiento de Dios. Bacon recusa al «antropomorfista» por buscar subjetivamente «la intención en el orden», pero Maistre lo aprecia por ejecutar la prescripción de Dios «*de parecérsele* en sus perfecciones»,[42] por contribuir a una «relación de amor y de reconocimiento entre Dios y el hombre»,[43] y por evitar atribuir erróneamente, como Rousseau, los fenómenos naturales a los accidentes o a procesos que operan al margen del orden divino.

Esta teología del conocimiento tiene diversas fuentes, entre las que sobresale la de Aristóteles, que Bacon trató de refutar. El objetivo del *Novum organum,* anunciado por su propio título, es volver obsoleto el *Órganon,* el corpus de los trabajos de Aristóteles sobre lógica. En 1813, Maistre relee con atención la mayor parte del *Órganon* —los *Primeros ana-*

---

39 *OC,* t. VI, p. 447.
40 *Ibíd.,* p. 428.
41 *Ibíd.,* p. 447.
42 *Ibíd.,* p. 493.
43 *Ibíd.,* p. 440n.

líticos, los *Segundos analíticos* y los *Tópicos*—, así como la *Metafísica* y el tratado *Acerca del alma.* Maistre extrae una buena parte de la refutación de Bacon de estas dos últimas obras. La *Metafísica* le ayuda a combatir la hipótesis baconiana del movimiento espontáneo de la materia, y a sugerir que todo movimiento en el universo proviene de una sola inteligencia.[44] De igual modo, la concepción maistreana del alma, divina y semoviente, se inspira en *Acerca del alma*[45] —lo que, evidentemente, se corresponde con la teología tomista y las convenciones teológicas cristianas de la época.

Precedentes del modelo de la continuidad entre mente y mundo defendido por Maistre también pueden hallarse en el empirismo de Willem Jacob 's Gravesande (1688-1742), cuyos trabajos podían encontrarse en la primera biblioteca de Maistre.[46] El lógico holandés validó el conocimiento empírico, que Descartes había condenado a la incertidumbre, al asumir que Dios establece reglas lógicas que nos permiten conocer con precisión las relaciones entre cosas e ideas —un principio que abonó el terreno al naturalismo de Hume y al empirismo directo—. En definitiva, el estoicismo, el neoplatonismo y la cosmogonía leibniziana habrán dotado de su telón de fondo teológico al naturalismo empírico de Maistre. La idea de que «toda mente se parece a Dios» y está hecha para conocerle a través de la naturaleza evoca la noción estoica del alma como la *particula Dei.* Por lo demás, el panteísmo estoico y neoplatónico, según el cual el universo está ordenado y bañado por el *anima mundi,* impregna la cosmogonía de Leibniz, para la cual las almas que habitan el universo tienen conocimiento de él en función del lugar que ocupan en su seno —tema que regresará en *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* mezclado con la cosmología de Tomás de Aquino.

El progreso por la conjetura

La «inducción» de Bacon es un método para aprehender las cualidades esenciales o «formas» de las cosas, corrigiendo o rechazando el conocimiento establecido para rehacer la naturaleza alquímicamente. Maistre subraya que Bacon concibe la «inducción» como un medio de evitar las conjeturas,

44 *Ibíd.,* pp. 302-306.
45 *Ibíd.,* p. 301.
46 Lebrun, «Introduction» a Joseph de Maistre, *An Examination,* p. xi.

que, como Descartes, opone a la certeza de las conclusiones científicas válidas. Bacon mantiene que «*concluir* […] a partir de un cierto número de experiencias, sin experiencia contraria, no es concluir, es conjeturar».[47] Haciéndose eco de Jacob Bernoulli, que había observado que «solo en [la conjetura] consiste la sabiduría del filósofo y la prudencia del estadista»,[48] Maistre asegura que la conjetura es «el carácter más distintivo del hombre de genio en todos los géneros»[49] y el fundamento de la ciencia. Más que certificar la verdad comparando experiencias o aplicando métodos de corrección, Maistre sostiene que se debe conjeturar sin cesar, porque la conjetura —o la inferencia, que le es casi equivalente— alcanza la certeza *en el tiempo.* El «movimiento natural» de la mente que conjetura se convierte a través de la historia en la «fuerza» que gobierna el progreso científico:

> En las cosas hay un movimiento natural que la menor observación vuelve sensible. La física no solo nació en tiempos de Bacon, sino que floreció, y ya nada podía detener su progreso. Por lo demás, las ciencias nacen unas de otras, por la sola fuerza de las cosas. Es imposible, por ejemplo, cultivar la aritmética durante mucho tiempo sin tener algún tipo de álgebra, y es imposible tener un álgebra sin llegar a algún tipo de cálculo infinitesimal. […] ¿Acaso puede alguien reflexionar sobre la generación de las curvas sin ser llevado a imaginar magnitudes más pequeñas que toda magnitud finita? […] Ignoro por completo el cálculo diferencial, pero debe de ser algo relacionado con estas ideas; y, dado que las he tenido a menudo, ¿cómo habrían escapado a los matemáticos de profesión? Es, pues, sin ningún conocimiento de la mente humana que atribuimos, a tal o cual colección de preceptos, un progreso que resulta de la naturaleza misma de las cosas y del movimiento grabado en las mentes.[50]

Lejos de producir incertidumbre, la conjetura se acerca a la certeza a medida que la mente humana medita sus descubrimientos. Como en la paradoja del juego, la mente que conjetura recuerda experiencias concluyentes y no concluyentes, se desarrolla instintivamente y calcula probabili-

---

47 *OC,* t. vi, p. 26.
48 Jacob Bernoulli, *Ars conjectandi, opus posthumum. Accedit Tractatus de seriebus infinitis, et epistola gallice scripta de ludo pilae reticularis,* Basilea, Thurneysen, 1713, p. 213.
49 *OC,* t. vi, p. 27.
50 *Ibíd.,* p. 67.

dades con cada vez mayor destreza. La diferencia entre la paradoja del juego y el *Examen* es que en este último las tentativas de la conjetura, cuando tienen éxito, contribuyen al tesoro de conocimientos científicos de la humanidad. Ninguna inducción crítica y metódica, ningún instrumento epistemológico de aplicación externa son necesarios para separar el grano de la paja, puesto que la conjetura se corrige a sí misma. La ciencia procede de la naturaleza misma del saber: la verdad es duradera por naturaleza, y por naturaleza el error no pasa la prueba del tiempo.

Esta teoría de la conjetura recuerda la psicología del conocimiento humeana, que postula que la certeza se genera subjetivamente por el cálculo de probabilidades. Como 's Gravesande, Hume presume que la relación entre las cosas y las ideas es mesurable; y, como Bacon, Descartes y Locke, supone que el verdadero conocimiento es cierto. Además, Hume distingue entre el conocimiento, «la certeza nacida de la comparación de ideas»; las *pruebas,* «esos argumentos que se derivan de la relación entre causa y efecto, y que están totalmente libres de dudas e incertidumbre»; y las *probabilidades,* «esa evidencia que todavía está acompañada por la incertidumbre».[51] Los predecesores de Hume conocían estas definiciones. La novedad es que el escocés habla de la certeza del conocimiento solo en términos psicológicos. Al medir la certeza a través del sentimiento, transfiere la intuición desde su posición lockeana como etapa en el camino de la certeza a un nuevo estatuto como cualidad necesaria de la certeza misma. Así pues, mientras la imaginación combina ideas *ad infinitum,* la experiencia actúa como «la pasión tranquila» que conduce las ideas a combinarse en función de su similitud, su continuidad en el tiempo y el espacio, y sus aparentes interrelaciones de causalidad. La intuición preserva, entonces, los conocimientos así adquiridos.

Subjetiva, acumulativa y autocorrectora, la conjetura de Maistre se parece al empirismo de Hume, aunque aquel se separa de este al definir el conocimiento y la probabilidad. Hume opone la probabilidad a la certeza y considera, escépticamente, que «todo conocimiento degenera en probabilidad». Define el conocimiento como una forma de certeza que se adquiere a través de la comparación de ideas. Maistre, en cambio, ve la pro-

51 David Hume, *A Treatise of Human Nature,* Londres, Penguin, 1969, p. 175.

babilidad como una certeza incompleta y define la conjetura como una «fracción de certeza [que], siempre susceptible de incrementarse, puede por fin acercarse a la unidad»[52] —es decir, a aquel conocimiento del Todo que solo Dios posee.

El resultado es una epistemología historicista y progresiva. Operando como las sumas en serie del cálculo, la conjetura de Maistre construye nuevos conocimientos en los márgenes de lo conocido, rellenando un campo cuyos contornos ha dibujado la mano divina. Contrariamente a Bergier y a Condorcet, Maistre no valora la aproximación a la certeza de Hume por su poder de reconciliar razón, revelación y naturaleza, cuya armonía se guarda de contestar. Más bien se interesa en la aproximación a la certeza porque procede por *adición* y por comparación, y no por corrección, de forma que, a medida que se extraen conclusiones «a partir de un cierto número de experiencias»,[53] el conocimiento se acumula con el tiempo. En suma, Maistre historiza el conocimiento al refutar a Bacon, haciendo del progreso científico espontáneo una alternativa a la tesis baconiana de que las experiencias deben testarse con «experiencias contrarias». A la vez, Maistre sociologiza el conocimiento. Para él, los medios de corregir el conocimiento están incrustados en las estructuras sociales, sancionadas por el tiempo y provistas por Dios.

Conocimientos dados y conocimientos vendidos

El empirismo directo de Maistre es el complemento de su epistemología: él concibe el conocimiento empírico y el conocimiento de los universales como interdependientes, siendo el segundo indispensable al primero. El *Examen* afirma que el «hombre, en el orden de los descubrimientos, solo puede buscar tres cosas: un hecho, una causa o una esencia».[54] Los particulares (los hechos) y los universales (las causas) están ambos comprendidos en las categorías del conocimiento. A través del tiempo, la mente plantea hipótesis admisibles y el conocimiento de los particulares se desarrolla, acercándose a la «unidad». Esta «unidad» —que Condorcet llama «com-

---

52 *OC,* t. VI, p. 27.
53 *Ibíd.,* p. 26.
54 *Ibíd.,* p. 29.

prensión divina»— es el conocimiento completo de los universales, es decir, el conocimiento de las causas primeras o «finales». Es de destacar que el conocimiento de los particulares, cualquiera que sea su acumulación, es en sí mismo insuficiente para alcanzar el conocimiento de los universales. Los particulares deben relacionarse lógicamente con los universales para recibir una significación. Como observa el conde de *Les Soirées,* evocando a Tomás de Aquino, la verdad es «una ecuación entre el pensamiento del hombre y el objeto conocido». Si, al experimentar el mundo, la humanidad no hace uso de sus ideas, cada una de las cuales es «innata con respecto al universal del que toma su forma», «la experiencia será siempre solitaria y podrá repetirse infinitamente, dejando siempre un abismo entre ella y lo universal».[55] Correctamente aplicadas, por el contrario, las ideas innatas iluminan la relación verdadera entre los universales y los particulares en ciertos momentos del tiempo.

La noción particularista de la conjetura es compatible con una definición del conocimiento como revelación divina de los universales que, como la conjetura, se desarrolla a través del tiempo. Su carácter divino se manifiesta en el hecho de que las invenciones y los descubrimientos tienden a ser aleatorios e infrecuentes:

> Las invenciones de todo tipo son raras: se suceden lentamente con una aparente extrañeza que engaña a nuestras débiles miradas. Las invenciones más importantes, y las más propicias para *consolar* al género humano, se deben a eso que llamamos *azar,* y además han instruido a siglos y pueblos muy poco avanzados y a individuos iletrados: es posible citar al respecto la brújula, la pólvora, la imprenta y las lentes de aumento. ¿Es la *inducción legítima* y el *método de exclusión* lo que nos ha dado la quinina, la ipecacuana, el mercurio, la vacuna, etc.? Huelga observar, sobre estos dones del azar, que estos no podrían someterse a regla alguna. Seguramente, no hay un método para encontrar lo que no se busca.[56]

En otras palabras, «ciertas cosas son *vendidas* al hombre, y otras le son *dadas» por la Providencia para consolarle de su ignorancia.*[57] El conocimiento «vendido» al hombre es el conocimiento empírico de los particulares, es decir, el conocimiento que el hombre debe adquirir a través de la conjetura

55 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 628.
56 *OC,* t. vi, p. 52.
57 *Ibíd.,* p. 53.

—recobrando, desde el punto de vista de la historia mística, lo que la humanidad sabía en la aurora de los tiempos—. Por su parte, el conocimiento «dado» por la gracia divina son los universales, que al hombre a menudo le resultan oscuros a causa de su condición de caído, pero que va descubriendo gracias a los destellos de la gracia. El carácter del progreso científico indica que el conocimiento de los particulares, aunque exige ideas innatas para ser comprendido, también ilumina el conocimiento de los universales. La ciencia avanza a través del tiempo a medida que los universales y los particulares se interpelan. Los descubrimientos se suceden inevitablemente, al paso que la humanidad interactúa con el mundo, pero también variablemente, según la voluntad de la Providencia-accidente, que revela los particulares a través de los universales de forma imprevisible.

El corolario cosmológico de esta idea es la doctrina de Tomás de Aquino y de Montesquieu según la cual cada región ontológica del universo está gobernada por sus propias leyes. Así lo expresa el senador de las *Soirées* cuando imagina lo que su perro capta de una ejecución pública. Aunque el perro ve las mismas cosas que su dueño —«la masa, el triste cortejo, los oficiales de justicia, la fuerza armada, el cadalso, la víctima, el ejecutor, en una palabra, todo»—, comprende estrictamente «lo que debe comprender en su calidad de perro». Podrá reconocer a su dueño en la masa, situarse para no ser pisoteado y, si está cerca del brazo en alto del verdugo, «apartarse por miedo a que el golpe le alcance; si ve la sangre, podrá temblar, pero como en la carnicería. Ahí se detiene su conocimiento, y todos los esfuerzos de sus inteligentes instructores, empeñados sin descanso por los siglos de los siglos, nunca lo llevarán más allá. Las ideas de moral, de soberanía, de crimen, de justicia, de fuerza pública, etc., asociadas a ese triste espectáculo, son nulas para él».[58] Al atribuir a los perros un conocimiento propio de su especie, el senador se revela nominalista. En el cosmos de las *Soirées* y del *Examen,* solo la humanidad y los ángeles poseen el conocimiento de los universales,[59] una facultad que les permite abandonar, con el tiempo, la esfera providencial de su existencia.

Esta transformación psicológica de la humanidad sucede a medida que los descubrimientos y las invenciones que la humanidad debe a la

58 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 577.
59 Véase, sobre todo, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* pp. 511 y 628; y el capítulo 5.

gracia divina desvelan parcialmente los universales que aquella ya posee de acuerdo con su naturaleza y su categoría espiritual. El conocimiento progresa, así, a medida que se va tomando conciencia de los conocimientos que ya se poseen aun sin saberlo —en esa región que la psicología moderna llamará el subconsciente—. Evocando el principio aristotélico de que nada se puede «aprender […] si no en virtud de lo que ya se sabe»,[60] Maistre describe el aprendizaje como la entrada en acción de ideas connaturales a la humanidad:

> En general, nada puede *dar* una idea a un hombre: esta solo puede ser *despertada;* porque si el hombre (o una inteligencia cualquiera) pudiera recibir una idea que no le fuera connatural, saldría de su categoría y ya no sería lo que es; podría darse al animal la idea de número o la de moralidad.[61]

La declaración de que «nada puede *dar* una idea al hombre» parece contradecir la aserción precedente de que las invenciones son regalos divinos. Pero Maistre trata de describir el proceso de despertar al conocimiento. Su hombre sapiente es un buen ser iluminista que ya posee todo el conocimiento del que es capaz y para quien la gracia divina es la catalizadora que le permite tomar conciencia de lo que ya sabe. El proceso cognitivo de este hombre no es más que el paso del saber del inconsciente al consciente que Freud nombrará un siglo más tarde. La única diferencia es el marco místico-teológico en el que Maistre encuadra su teoría. Para él, todo conocimiento es, a la vez, un regalo de gracia y una posesión primordial. Con el tiempo, la colección de los particulares despierta las ideas universales propias de la humanidad. Así es como una experiencia repetida conduce al conocimiento de los números.[62] Maistre cree que llegará el día en que, en plena posesión de la conciencia de todas sus ideas innatas, la humanidad será impulsada fuera de su categoría espiritual, hacia un nivel de existencia más elevado. Será la aurora de un nuevo orden universal.

La revelación de los universales suscita, a su vez, el problema de saber cuáles son las contribuciones respectivas que Dios y la humanidad hacen al conocimiento. Recombinando las circunstancias, Dios ayuda al hombre a conocer los particulares. Lo incita a descubrir hechos nuevos, que el hom-

---

60 *OC,* t. VI, p. 265.
61 *Ibíd.,* p. 266.
62 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 628.

bre aprehende o de los que dispone en proporción a la fuerza y a la naturaleza de la conexión de su mente con el mundo. El conocimiento de los universales implica también una dotación divina, toda vez que los particulares revelan los universales y que Dios inscribe las ideas en los hombres. Al mismo tiempo, el hombre busca los universales en un movimiento de amor a Dios. Aristóteles observa que «el hombre solo persigue aquello que ama [...], *se mueve como el objeto amado*»[63] —incluso, sugiere Maistre, cuando no sabe que es a Dios a quien ama—. El verdadero amor aumenta la probabilidad de los dones divinos, espoleando el despertar al conocimiento. A través del tiempo, los efectos del amor se acumulan, como los de la conjetura. A medida que el hombre se instruye, ama los objetos de su conocimiento: los seres en los que Dios reside, los detalles naturales que significan a Dios, las ideas de Dios que encuentra en sí mismo y, a través de todo ello, Dios mismo. Sería difícil encontrar una alternativa más radical al racionalismo de la *Encyclopédie* que esta psicología del amor espiritual. Según Maistre, la revelación lleva a la mente humana a leer en sí misma lo que la mano divina ha trazado en ella, a descubrir que el hombre «es naturalmente cristiano» y a afirmar, de una vez, la existencia de Dios y del mundo espiritual y la validez de la moral cristiana y de la religión.[64]

La visión aristotélico-platónica de Maistre es compatible con el cartesianismo de los jesuitas, aquellos grandes defensores de Aristóteles que también se habían visto obligados a enfrentar la epistemología de la experiencia. Lo hicieron de una manera totalmente diferente a la de Maistre, pero finalmente convergente con la suya. El padre Claude Buffier (1661-1737), en particular, había seguido a Malebranche para darle al *cogito* cartesiano un cariz lockeano y sensualista: «Creo, siento, existo». Esta fórmula expresaba un «sentimiento interior» o «sentido íntimo» que se convirtió, al desarrollarse científicamente, en la experiencia basal de los sentidos, transformándose en un verdadero «sentido común» que permitía a todos intuir ciertas verdades fundamentales: que Dios existe, que somos libres, que cuerpo y alma difieren sustancialmente pero están ligados entre sí, y que el mundo material es otro que la sustancia que piensa en nosotros.[65]

63 *OC,* t. vi, p. 305.
64 Véase Lebrun, «Maistrian Epistemology», p. 215.
65 Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment,* pp. 48-49, 181.

De esta forma, la revelación cristiana se naturalizaba.

Entre los representantes de la Ilustración teológica que contribuyeron a desarrollar esta noción del *sensus communis* encontramos al cofrade jesuita de Buffier y fundador del *Journal de Trévoux,* René-Joseph Tournemine (1661-1739), al *abbé* Jean-Martin de Prades (1721-1782) y a su presidente de tesis en la Sorbona Luke Joseph Hooke (1716-1796). El escándalo en torno a la defensa de la tesis de Padres, no obstante, contribuyó a alterar la noción jesuita de sentido común a medida que la Ilustración teológica cedía terreno a la Contrailustración en la segunda mitad del siglo.

La expresión de «sentido común» acabó por designar las opiniones expresadas por la multitud. Devino lo opuesto a los «sentimientos idiosincrásicos» expresados por los partidarios del libre examen racional. Es lo que Jean-Georges Lefranc, marqués de Pompignan (1715-1790), esclareció en sus *Questions diverses sur l'incrédulité* (1757).[66] Haciendo una concesión enorme, y probablemente involuntaria, a los *philosophes,* Pompignan supuso que la verdad está socialmente extendida, que la falsedad está aislada y que la utilidad social de Helvétius es el criterio último del bien moral. Maistre, que lee a Pompignan en su juventud, adopta esta posición en las *Considérations sur la France, Du pape* y *De l'Église gallicane.* En el *Examen,* historiza el sentido común, presentándolo como el consenso formado a través del tiempo que las comunidades preservan. Ello le permite aseverar que la inducción de Bacon no es nueva, que «no es otra cosa que el buen sentido de todos los siglos»,[67] en tanto que la metafísica es simplemente el sentido común de la Antigüedad: «Siendo todo movimiento solo un efecto, el buen sentido antiguo buscó un primer motor que no tenía él mismo [movimiento] y le atribuyó la *autocinesia* para evitar eso que se llama el *progreso al infinito*».[68]

En suma, la conjetura maistreana se enraíza en la atracción de Bergier por el empirismo de Hume, así como en la ascendencia lockeana y cartesiana de la noción jesuita de sentido común. Pero el particularismo de Maistre pertenece también a una tradición, opuesta a la razón absoluta y

66 *Ibíd.,* p. 301.
67 *OC,* t. vi, p. 32.
68 *Ibíd.,* p. 299n.

universalista de Descartes, que se desarrolló marginalmente en trabajos sobre la erudición y el sentido común, y contribuyó a la epistemología singularista de la *Encyclopédie.*

Fue Gabriel Naudé (1600-1653), bibliotecario del cardenal Mazarino y autor del *Avis pour dresser une bibliothèque* (1627), el primer tratado de ciencia bibliotecaria, quien compuso una apología del sentido común que deploraba la preferencia de Descartes por la ciencia y las matemáticas como elementos esenciales de una buena educación. En la *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie* (1625), Naudé sostenía que el espíritu se desarrolla de manera óptima gracias al sentido común, que, a su vez, se nutre no de la lógica, como creía Descartes, sino de la lectura de las *belles lettres,* especialmente la historia y la literatura. Así pues, más que esforzarse en moldear los espíritus conforme al espíritu universal, una buena educación debería tratar de formar espíritus diversos y únicos, instruidos por la adquisición de un conocimiento particular y diferenciado.

Desde un punto de vista erudito y anticartesiano, Giambattista Vico (1668-1744) recomendaba, en su tratado pedagógico *De nostri temporis studiorum ratione* (1709), formar a las jóvenes mentes a través de la lectura de los grandes escritores de la Antigüedad. Según él, esa lectura transmitía el conocimiento de las posibilidades reales antes que el juicio maduro y las capacidades lógicas y científicas se desarrollaran. La dedicación a los clásicos reforzaba la memoria gracias al estudio de las lenguas y extendía la imaginación gracias a la lectura de historiadores, poetas y oradores que fomentaban la prudencia. A través de la experiencia de la lectura, las mentes jóvenes desarrollaban el sentido común, o arte de apreciar la probabilidad, antes que el razonamiento lógico, que la *Logique de Port-Royal* (1662) presentaba como el fundamento de una buena educación. Para Vico, ya sea en *De nostri temporis,* ya en los *Principi di una scienza nuova,* que Maistre leerá,[69] la experiencia es una suerte de probabilidad sesgada, un estimulante de la memoria y del juicio práctico que anticipa el intuicionismo de Hume. Se reflejará en la conjetura de Maistre y en el sentimentalismo rousseauniano que estará en el corazón de la religiosidad católica en vísperas de la Revolución.

---

69 Sobre Maistre y Vico, véase Victor Nguyen, «Maistre, Vico et le retour des dieux», en *REM,* 3, 1977, pp. 243-255.

La epistemología maistreana es, pues, la rica heredera de múltiples nociones del sentido común antaño antagonistas —cartesianas y anticartesianas, lockeanas y humeanas, metafísicas y mundanas—. Aunque, de todos modos, Maistre no habría tenido la necesidad de leer a Vico o a los jesuitas para participar de la que había devenido la perspectiva epistemológica de la Ilustración tardía. La nueva concepción de la opinión pública que se despliega entre los años 1770-1790 casa la epistemología de la singularidad con la de la ideología. El artículo «Opinion» *de la Encyclopédie* opone la ciencia, «una luz plena y entera que descubre las cosas claramente, y arroja sobre ellas certeza y evidencia», a la opinión, «una luz débil e imperfecta que no descubre las cosas más que por *conjetura,*[70] y las deja siempre en la incertidumbre y la duda». Es la visión tradicional de la opinión que se remonta a la distinción platónica entre la búsqueda filosófica de la verdad y el dominio sofístico de las palabras [y las opiniones]. Es preciso subrayar que, cuando Charles-Joseph Panckoucke (1736-1798) empieza a publicar su *Encyclopédie méthodique* a finales de los años ochenta del siglo XVIII, la opinión ya no es un concepto filosófico. No aparece ni en la sección «Philosophie» *ni en la de* «Logique, métaphysique et morale». Porque la opinión se ha convertido en un objeto de la ciencia del estado que acompaña el nacimiento de la estadística moral. Aparece, pues, en la sección «Finances et police», y ya no como «Opinion», sino como «Opinion publique». Además, su carácter ha cambiado con la clasificación. Si antes se definía por «el flujo, la subjetividad y la incertidumbre», ahora «la universalidad, la objetividad y la racionalidad» son sus rasgos principales.[71]

Es también en los años 1770-1790 cuando la corriente particularista de la filosofía del sentido común, hasta entonces latente, obtiene por fin el apoyo de Condillac. Creyendo que las proposiciones «frívolas» —tautologías tales como «el oro es un metal»— son útiles para describir las operaciones del conocimiento, Condillac es autor de una filosofía que se complace en describir lo que es con el lenguaje del sentido común, sin recurrir a explicaciones ni a hipótesis, y desconfiando siempre de la abstracción. En epistemología, adopta una actitud menos piadosa, pero cercana a la que

---

70 El subrayado es mío.
71 Keith Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 168.

Bergier definía así: «No aspiramos en absoluto a la gloria de forjar sistemas; nos limitamos a exponer lo que Dios ha hecho».[72] La filosofía descriptiva del sentido común es necesariamente particularista y, en comparación con el magnífico sistema explicativo de Descartes, plana hasta la decepción. Pero lo es porque está resuelta a ocuparse no de los pensamientos de los filósofos, sino de los de la gente corriente, y a hallar la verdad en las proposiciones cotidianas. Es cierto que no puede trazarse una línea recta de Naudé a Maistre pasando por Vico, Condillac y Bergier. Maistre no parece haber leído a Hume y nada bueno tiene que decir de Condillac.[73] Además, tampoco puede estar de acuerdo con la opinión pública que la *Encyclopédie* oponía a la conjetura. Pero, en cambio, sí puede invertir la relación entre la opinión pública y la conjetura, llamar a la conjetura sentido común y atribuir a este las mismas cualidades de objetividad y de racionalidad que los singularistas asociaban al sentido común individual desde hacía dos siglos. De hecho, puede hacer por el sentido común lo mismo que la *Encyclopédie méthodique* hace por la opinión pública.

Así, Maistre profesa el innatismo y, a la vez, se adhiere al particularismo que va ganando cada vez más importancia a finales del siglo XVIII.

El conocimiento, la sociedad y la inteligencia de la fe

Como Maistre, Nicolas de Malebranche (1638-1715) es un innatista religioso que considera que la mente tiene que vérselas directamente con el mundo. Su epistemología contiene el elemento probabilístico necesario para describir racionalmente el papel de Dios en el conocimiento —ya que, en el orden divino, lo probable debe contener el puro azar—. Para Malebranche, la afinidad de la mente con el conocimiento está en función de su nivel de iluminación espiritual. Según él, como explica el *Examen,* la revelación desciende más fácilmente sobre las mentes inclinadas a pensar en Dios y formadas más por los estudios de «la ciencia del hombre» (la

---

72 Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* t. I, p. 101.

73 Maistre critica abundantemente a Condillac en sus notas marginales sobre el *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (1746). Véase Joseph de Maistre, «Extraits [critiques] de l'essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac», en *Manuscrits, Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J9, pp. 651-716.

teología, la moral y la política) que por aquellos impregnados por «la astronomía, la química y casi todas las ciencias», dominios que no son apropiados más que para ser «los divertimentos de un hombre honesto»: «La mente, dice Malebranche, deviene más pura, más luminosa, más fuerte y más extensa según crece su unión con Dios, porque esta es la que hace toda su perfección».[74] Así, pues, cuando Bacon deploraba que la ciencia y la religión hicieran tan mala pareja, y que en su época las mentes estuviesen adormecidas por el predominio de las cuestiones religiosas, estaba, según Maistre, equivocado. Lejos de alentar la ignorancia, el amor de Dios es el mayor medio de conocimiento de la humanidad.

La historia prueba la veracidad de esta proposición. Si, por ejemplo, Buffon hubiera sido un creyente tan ferviente como Linneo, lo habría igualado y quizás superado. En lugar de ello,

> creyó en su siglo que creía en Bacon; se burló de las clasificaciones del ilustre sueco; no vio más que individuos en toda la naturaleza; se lanzó sobre los medios mecánicos; hizo planetas con salpicaduras de sol, montañas con conchas, animales con moléculas y moléculas con *moldes,* como se hacen los gofres; escribió las aventuras del universo y, para hacerse el novelista del globo, contradijo al sagrado historiador. ¿Qué ganó con este método? Haller, Spallanzani y Bonnet se rieron de su fisiología; de Luc, de su geología; todos los químicos de corazón injuriaron su mineralogía; incluso Condillac perdió la paciencia al leer su discurso *sobre la naturaleza de los animales;* y las cenizas de Buffon no estaban aún frías cuando la opinión universal ya había clasificado a este naturalista entre los poetas.[75]

Lejos de impedir el proceso científico, como sostenía Bacon, la conciencia de las causas finales lo facilita. La humanidad no puede alcanzar el conocimiento universal, y aplicarlo a la ciencia, si no es consciente del orden inteligente del mundo. Ello no implica la comprensión completa de las causas primeras, que solo Dios posee. La humanidad puede percibir lo universal solo gracias a destellos: revelaciones, invenciones, descubrimientos —es decir, de una forma intuitiva y no sistemática y a partir de los particulares—. Maistre sugiere que la probabilidad de esos fulgores no disminuye si se aceptan las causas finales, o la existencia de un conocimiento divino y superior al que puede aprehenderse del todo:

---

74 Citado en *OC,* t. VI, pp. 451-452.
75 *Ibíd.,* p. 407.

> Supongamos que un ferviente cristiano y un ateo descubren al mismo tiempo la propiedad que posee la hoja de los árboles de absorber una gran cantidad de aire mefítico (o no respirable), el primero exclamará: *¡Oh!, Providencia, te admiro y te doy las gracias;* el otro dirá: *Es una ley de la naturaleza.* Que alguien me indique la ventaja del segundo sobre el primero, incluso solo en términos de conocimiento físico.[76]

La creencia religiosa no es, por tanto, una desventaja científica. Al contrario, los casos de Buffon y de Linneo demuestran que puede conferir ventajas.

Esta psicología maistreana de la ciencia tiene corolarios sociológicos. Según el conde de las *Soirées,* «el estado natural y primitivo del hombre»[77] es un «estado de civilización y de ciencia» instituido —como lo sostiene el propio Rousseau en el último capítulo del *Contrat Social*— por la religión. El *Examen* adelanta la misma proposición con no menor insistencia: «Las naciones comienzan por la teología y son fundadas por la teología».[78] Parecidas ideas pertenecen a Hume, quien, por su parte, observa en *The Natural History of Religion* (1757) que las sociedades primitivas creen más intensamente en lo sobrenatural. Pero ahí donde en Hume lo sobrenatural desaparece con el tiempo, en Maistre, como en Bergier, lo sobrenatural es una constante histórica que genera la pluralidad social a medida que la teocracia se multiplica en el tiempo. El conde de las *Soirées* dice que distintos tipos de hombres han vivido en distintas sociedades y en distintos tiempos históricos, en distintos estados de salvajismo y de barbarie; que, al contrario de lo que querría la *Encyclopédie,* la naturaleza humana no siempre ha sido la misma en todas partes, sino que el «germen de la vida» se ha transformado y diferenciado con el tiempo y a través de las lenguas y de las naciones.[79] La diversidad sociorreligiosa justifica la diversidad humana, que Maistre defiende famosamente en las *Considérations sur la France.* Ahí, afirmando la realidad concreta contra la apelación al «Hombre» de la Constitución de 1795, escribe: «No hay *hombre* en el mundo. Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa,* pero, en cuanto al *hombre,* declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, lo desconozco».[80]

---

76 *Ibíd.,* p. 406.
77 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 494.
78 *OC,* t. VI, p. 460.
79 Véase *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* pp. 494-497.
80 Maistre, *Considérations sur la France,* p. 235.

Las vicisitudes de humanidades diversas era un viejo tema de la historia de las naciones. Los *Principi di una scienza nuova* de Vico describen dos tipos de universos humanos: el de los *bestioni,* que, habiendo perdido las leyes divinas, surgieron del diluvio para humanizarse por su cuenta; y el del pueblo de Dios, protegido y guiado por la revelación divina que todavía conserva. En su *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* Bergier distingue también las naciones sagradas de las naciones profanas, e interpreta la adoración de los ídolos como un olvido de la revelación. Después de la catástrofe diluviana, los hombres, abandonados a su suerte, terminaron por recordar solo sus propias experiencias. Pero a la idea de Vico de que los paganos progresan sin Dios, Bergier añade elementos epistemológicos libremente tomados de Hume. El auge de la idolatría, según Bergier, vino acompañado de «pasiones inquietas y recelosas» dirigidas hacia los objetos físicos, que «hicieron interrumpir poco a poco las prácticas del culto común» y lo reemplazaron con «tantas divinidades como seres hay en la Naturaleza».[81] A la pluralidad de los dioses sucedieron la pluralidad de las religiones y de las sociedades y la deshumanización (los *ricorsi* de Vico). A medida que el hombre primitivo satisfacía sus deseos de adorar los objetos materiales,[82] se reducía a la animalidad: «El hombre, sin religión, se distingue poco de los animales; engañado por los sentidos y por las pasiones, se acerca todavía más a su especie».[83] Bergier separa cuidadosamente a los idólatras civilizados, herederos de una verdad «desfigurada por la ceguera y por las pasiones del hombre»,[84] de los cristianos, adeptos a una «Religión pura [que] desciende directamente del primer hombre, y por consiguiente del Creador».[85] Maistre seguirá a sus predecesores en este punto, y creerá, como ellos, en la pureza primitiva del cristianismo y en la corrupción de los salvajes, pero profesará un pesimismo sin precedentes con respecto a estos últimos, porque no piensa que la fe pueda salvarles.[86]

Aliento de la sociabilidad, la «religión pura» de Bergier recuerda a la religión natural del vicario saboyano, consistente en «unos pocos dogmas,

---

81 Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* t. I, p. 4.
82 *Ibíd.,* pp. 185-212.
83 *Ibíd.,* p. 110.
84 *Ibíd.,* p. 12.
85 *Ibíd.,* p. 14.
86 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* pp. 143-145.

un culto sencillo, una moralidad cuyos principios [Dios] ha grabado en el fondo de los corazones»,[87] mezclando la razón y el sentimiento. Tanto para Bergier como para Rousseau, la religión es el basamento de la sociedad: «La religión era necesaria al hombre para su propia felicidad, para unirse a sus semejantes a través de los vínculos de la virtud, para formar con ellos una sociedad de la que no podía prescindir».[88] Además, fiel a las lecciones fenelonianas del vicario saboyano, Bergier discierne en los sentimientos religiosos la fuente de toda acción social virtuosa.[89] Podría decirse que se adhiere a la religiosidad romántica que los obispos católicos, entusiasmados por el sentimentalismo de Fénelon y de Rousseau, popularizan en vísperas de la Revolución. Por eso cree que la religión se disuelve con la dispersión de las sociedades, y por eso describe a los salvajes, olvidadizos de la revelación, como carentes de razón y de sentimiento y cayendo en la animalidad y la soledad. Porque «no ha […] habido nunca otra religión natural que la religión revelada».[90]

En general, Bergier es tributario de la obra de Rousseau, que sitúa la conciencia en el primer plano de la filosofía, introduciendo de tapadillo la metafísica en la filosofía social: con él, la conciencia deviene la principal organizadora del mundo social. La diferencia es que ahí donde para Rousseau una sociedad de iguales se forma por vez primera cuando los hombres naturales se reúnen para protegerse de un entorno hostil, para Bergier la sociedad primitiva es ya jerárquica y está unida por la adoración de Dios: «La tradición doméstica, las prácticas del culto cotidiano, la marcha regular del Universo y la voz de la conciencia se reunieron para enseñar a los hombres a adorar a un solo Dios. Ese primer vínculo social, añadido a los de la jerarquía, fue suficientemente poderoso para unir a las distintas ramas de una misma familia y para formar insensiblemente asociaciones más extensas».[91]

---

87 Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* t. I, p. 2.

88 *Ibíd.,* pp. 93-94.

89 Sobre la deuda de Rousseau con Fénelon, véase Henri Gouhier, «Rousseau et Fénelon», en S. Harvey, M. Hobson, D. J. Harvey y S. S. B. Taylor (eds.), *Reappraisals of Rousseau: Studies in Honour of R. A. Leigh,* Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 288. Véase, asimismo, Sonenscher, *Sans-Culottes,* pp. 38, 210-201.

90 Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* t. I, p. 93.

91 *Ibíd.,* pp. 2-3.

La religión, pues, surgió de los sentimientos y modeló la sociedad de forma jerárquica. El *Examen* no está en contradicción con esto, pero añade además que la religión mantiene la sociedad seleccionando y transmitiendo el conocimiento.

Propagar la verdad y las mentiras

«En la Antigüedad», escribe Maistre, la astronomía era «una propiedad del sacerdocio». Más tarde, «en los siglos medios», «la astronomía permaneció otra vez escondida en los templos, y{…] por fin, el día del despertar de las ciencias, el verdadero sistema del mundo fue encontrado por un *sacerdote*» (Copérnico). Hay, pues, un «vínculo escondido que une las ciencias divinas y las humanas».[92] En la sociedad, los límites de lo sagrado y de lo científico pueden moverse con el tiempo, pero lo sagrado siempre prevalece y sigue siempre ligado a lo científico:

> No digo que haga falta recomenzar la iniciación antigua y trocar a los presidentes de nuestras academias en hierofantes; digo que todas las cosas recomienzan como empezaron, que todas llevan consigo un principio original que se modifica en función de los distintos caracteres de las naciones y de la marcha progresiva del espíritu humano, pero que aun así se muestra siempre de un modo u otro.[93]

El conocimiento lleva consigo una carga moral que la sociedad debe sopesar. La sociedad ideal, y sobre todo la sociedad religiosa, restringe el conocimiento falso y transmite el conocimiento verdadero y socialmente constructivo. Se trata de la subversión de un argumento conocido. Los deístas ingleses habían dividido las religiones antiguas en variedades «exotéricas» y «esotéricas». Las primeras eran formas brutas de politeísmo divulgadas a las masas, mientras que las últimas, monoteístas, estaban reservadas a la élite sacerdotal.[94] Esta corriente de pensamiento atravesó la Ilustración francesa, ganándose la aprobación de Voltaire, d'Holbach y Condorcet, y se radicalizó con el *Origine de tous les cultes* (1795) de Charles-François Dupuis (1742-1809), que afirmaba que toda religión establecida era una forma degenerada y esotérica del culto solitario universal.

---

92 *OC,* t. vi, p. 454.
93 *Ibíd.,* p. 473.
94 Manuel, *The Changing of the Gods,* p. 35.

Por anticristianas que fueran en su origen, estas ideas son retomadas por Bergier y Maistre para servir a la fe. En el *Examen,* las instituciones religiosas no tienen el monopolio del conocimiento, sino que actúan más bien como sus primeros dispensadores, asegurándose de que es verídico y edificante. También ayudan a «[privar a la ciencia] de una cierta *alcalescencia* originaria que la hace tender constantemente a la putrefacción»,[95] «combatiendo sin tregua» el orgullo, «el vicio que es el enemigo capital de la verdad» y la mayor debilidad de la ciencia. En este combate, la religión debe disimular el conocimiento, como señala precisamente el argumento de Dupuis y de los deístas: «Es bueno», escribe Maistre, que la ciencia «esté circunscrita en un cierto círculo cuyo diámetro no podría trazarse con precisión, pero que en general es peligroso extender sin medida».[96] La historia demuestra la sabiduría de esta máxima. «En los tiempo primitivos, vemos la ciencia encerrada en los templos y cubierta por los velos de la alegoría. Porque, en efecto, no debe darse nunca el *fuego* a los niños».[97]

Guardada en el templo, la antorcha de la ciencia arde con una llama divina. Prendida por los impíos y propagada en el exterior, hace arder el mundo. Aunque esas imágenes sean muy evocadoras de las acusaciones deístas de esoterismo, en el pensamiento maistreano la ocultación de la ciencia por parte de la religión no es una injusticia para privilegiar a una minoría ni una manera de manipular a la opinión para servir al poder. Al contrario, es una forma de preservar la sociedad en su conjunto. Aunque durante un tiempo esa reclusión necesaria pueda oscurecer el conocimiento, acaba por manifestar la verdad, a medida que los descubrimientos viven y perecen bajo el examen de las instituciones. Ahí termina el papel de la religión, ya que

> nada, en efecto, puede suprimir una verdad descubierta. Si algunos obstáculos la retrasan, pronto la vuelven en su provecho: la historia da fe de ello, y si los ejemplos nos faltaran, la naturaleza del espíritu humano nos haría adivinar la ley que es la misma en el orden físico, *porque todo obstáculo que no agota una fuerza aumenta su potencia, ya que la acumula* […]; es infinitamente útil en el mundo que exista una potencia que se oponga a todas las innovaciones que le parecen temerarias: si se equivoca, la invencible verdad pronto habrá disipado

95 *OC,* t. vi, pp. 472-473.
96 *Ibíd.,* p. 453.
97 *Ibíd.*

> la nube. En el caso contrario, infinitamente más frecuente que el otro, aquella presta el mayor servicio a los hombres echando el freno al espíritu de innovación, que es una de las mayores plagas del mundo. Toda autoridad, pero sobre todo la de la Iglesia, debe oponerse a las novedades sin dejarse atemorizar por el peligro de retardar el descubrimiento de algunas verdades, inconveniente pasajero, y a la postre nulo, comparado con el de quebrantar las instituciones o las opiniones recibidas.[98]

La idea deísta y materialista de que las instituciones religiosas distribuyen el conocimiento de manera selectiva se invierte para sostener —contra el deísmo y el materialismo— que la restricción del conocimiento preserva más la totalidad social que a las élites celosas de sus privilegios.

Todo esto recuerda la historia de Galileo, que encarna la victimización de la ciencia por parte de la religión desde que Voltaire y Louis Ferrand (1645-1699) dramatizaran su proceso como una lucha por la verdad científica. Consciente del poder descristianizador del caso, Maistre lo relata de nuevo desde el punto de vista político. El papa, subraya, ya había patrocinado a Copérnico y aceptado la dedicatoria de *De revolutionibus orbium caelestium* (1543), el texto fundador del heliocentrismo; y, si su sucesor fue menos benevolente con Galileo, no fue en absoluto porque la idea de que la Tierra gira alrededor del Sol ofendiera a la Iglesia, como sostenía Voltaire, sino porque Galileo había utilizado la doctrina de Copérnico para contestar la autoridad eclesiástica, publicando en lengua vulgar sus comentarios inflamados.[99]

Así pues, más que confirmar la pedagogía deísta, según la cual la teocracia vuelve el conocimiento esotérico para explotarlo de forma privativa, el proceso de Galileo demuestra que la religión restringe el conocimiento para evitar el desorden.

La pedagogía maistreana

Estos argumentos están en la base de las *Observations sur le Prospectus disciplinarum,* uno de los opúsculos sobre la educación que Maistre escribe

---

98 *Ibíd.,* p. 471.

99 Maistre se apoya aquí en la *Storia della letteratura italiana* (1772) de Girolamo Tiraboschi, que anota abundantemente en *Religion E,* en *Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J21, p. 215-221.

contra las reformas universitarias propuestas por Speranski. Las *Observations* critican la educación kantiana, fundada en la ciencia, que el protegido de Speranski, el ex monje húngaro Ignatius Fessler (1755-1839), preconiza en su *Prospectus disciplinarum,*[100] un texto que propone enseñar una masonería místico-católica a los seminaristas de Nevski.[101] La lectura de esta obra convence a Maistre de que «el profesor Fessler es un ángel o un charlatán»[102] que busca destruir «todos los sistemas que los más poderosos genios han inventado hasta nuestros días como se derrumban viejos edificios inútiles o peligrosos, y «escoger», entre las «ruinas inmensas» de esta demolición, los materiales útiles para la construcción de un nuevo edificio compuesto por «la ciencia de la razón y de la inteligencia, la metodología, la ontología, la fisiología, la cosmología, la teognosis, la psicología, la antropología empírica, la metafísica de las costumbres, la ética y el derecho filosófico».[103] Todos estos temas, objeta Maistre (en las *Cinq lettres sur l'éducation publique en Russie*), solo pueden servir para embarullar a los jóvenes espíritus con un «inmenso montón de conocimientos indigestos»[104] y de informaciones factuales «o, lo que es peor aún, llenar[los] de todos los vicios que la media-ciencia siempre arrastra tras de sí sin compensarles con la menor ventaja».[105] Según Maistre, a menudo es pernicioso perseguir el conocimiento sin la intención de hacerlo útil: una buena educación debe sobre todo enseñar a «aprender a aprender»,[106] formando espíritus y caracteres dispuestos, cada uno a su manera, a adquirir los conocimientos y a utilizarlos bien. Para hacer realidad este designio, Maistre propone un sistema educativo inspirado en el modelo jesuita y en su propia experiencia.

Antaño, recuerda Maistre, los jóvenes pasaban siete años en el colegio. Los tres primeros estaban consagrados a la gramática latina. Este esfuerzo de

---

100 La fecha exacta de redacción es desconocida.

101 Sobre las intrigas relativas al magisterio de Fessler en el Seminario de Nevski, véase *OC,* XI, pp. 521-523; y Alexander M. Martin, *Romantics, Reformers and Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the Reign of Alexander I,* DeKalb, Northern Illinois University Press, 1997, p. 146. Sobre Fessler, véase también Lebrun, *Joseph de Maistre,* p. 201.

102 *OC,* t. VIII, p. 238.

103 *Ibíd.,* p. 237.

104 *Ibíd.,* p. 182.

105 *Ibíd.*

106 *Ibíd.,* p. 181.

memoria no era obligatorio, pero se recompensaba con premios. El cuarto año instituía el estudio de las humanidades y, con él, el «reino de la elegancia»: «Los jóvenes empezaban […] a poder volar con sus propias alas, se les hacía redactar, o *amplificar,* como se decía entonces».[107] La «amplificación» desarrollaba la competencia retórica, así como las facultades morales:

> El profesor escogía un tema extraído bien de la religión, bien de la moral, o incluso de la fábula, y lo proponía a sus alumnos. Por ejemplo, decía: *Midas obtuvo de los dioses la gracia de que todo lo que tocara se convertiría en oro: amplifiquen, Señores, los inconvenientes de esta loca petición.* Todo joven los veía bien en su conjunto, pero cada uno ponía el grado de imaginación del que estaba provisto y se acostumbraba a ver un objeto desde todas las caras posibles. Todas estas *amplificaciones* se hacían y entregaban bajo la supervisión del profesor, que entonces mostraba a sus discípulos con qué gracia y qué fecundidad Ovidio trató ese tema, y eso era una nueva lección.[108]

Al cultivar la erudición en su quinto año, los jóvenes espíritus se volvían igualmente escritores y oradores y aprendían la retórica de su propia lengua. Se les enseñaba lógica en el sexto año y física en el séptimo, aunque a nadie se le obligaba a estudiar esta disciplina, de «tanto como se temía en todo exceder los límites de la moderación».[109]

Según el uso común de la época, Maistre entiende por «ciencia» tanto las ciencias naturales, defendidas por la *Encyclopédie,* como el conocimiento especializado de toda índole, incluida la erudición humanística. Para él, estos dos tipos de conocimiento pueden ser peligrosos, y nada lo demuestra de forma más irrefutable que el carácter de los practicantes de la ciencia, a menudo vano, moralmente degenerado y políticamente subversivo:

> La ciencia vuelve al hombre perezoso, inhábil para los negocios y las grandes empresas, disputador, empecinado en sus propias opiniones y despreciativo de las de otros, observador crítico del gobierno, novador por esencia, detractor de la autoridad y de los dogmas nacionales, etc., etc.[110]

Como Vico antes que él, Maistre posterga la enseñanza científica hasta los últimos años de la educación por razones morales. Pero mientras la

---

107 *Ibíd.,* p. 176.
108 *Ibíd.*
109 *Ibíd.,* p. 178.
110 *Ibíd.,* p. 165.

moral pedagógica de Vico pone el acento sobre la prudencia, la de Maistre delata sus preocupaciones posrevolucionarias al tratar de impedir la formación de los caracteres vanos y rebeldes.

Los chicos deben recibir su educación moral en una institución religiosa: la singularidad y la fuerza moral individuales derivan de la socialización incansable, de la fabricación sólida de esos vínculos que confirman el amor y desarrollan el conocimiento. En las órdenes religiosas de la juventud de Maistre, los estudiantes no estaban nunca solos, ni siquiera para dormir: los dormitorios eran comunes y «un hombre de confianza se paseaba hasta la hora de levantarse, «[velando] a esa juventud como se vela a un enfermo».[111] La compañía constante impedía la degeneración moral que entre los jóvenes crece a menudo en soledad, retardando la experiencia sensual y la vanidad que ella estimula hasta un momento de la vida en que el dominio de sí está bien desarrollado. «Retardar a un joven es salvarle».[112]

Las instituciones religiosas, pues, no esconden el conocimiento. Más bien lo transmiten progresivamente con vistas a producir seres humanos únicos, aptos para el aprendizaje y la acción moral. Aristóteles es el héroe de la epistemología del *Examen,* pero en materia de educación quien inspira a Maistre es Platón. En 1809, cuando empieza a trabajar en sus opúsculos pedagógicos, anota las *Leyes,* escribiendo en mayúsculas estas palabras del Ateniense: «Como decimos nosotros, el hombre es un ser dócil; no obstante, aunque suele ser la criatura más afable y divina cuando ha tenido una recta educación y está dotado de cualidades naturales que lo hacen dichoso, […] si su crianza no ha sido la apropiada o no ha sido buena, se convierte en la bestia más feroz de cuantas produce la tierra».[113]

Como los jóvenes, las jóvenes tienen que educarse en función de su papel moral en la sociedad. Si Maistre concede poco interés a la ciencia —en el doble sentido de ciencias naturales y de conocimiento especializado— cuando la practican los hombres, estima que no es de ninguna utilidad para las mujeres. A sus ojos, la contribución de las mujeres a las costumbres hace que el estudio del latín, la literatura, la música, la religión y

111 *Ibíd.,* p. 192.

112 *Ibíd.*

113 Platón, *Leyes,* VI, 766a. Se ha consultado la trad. de José Manuel Ramos Bolaños, Madrid, Akal, 1988, p. 225.

las artes domésticas sea más apropiado para ellas. En este punto, Maistre sigue las prescripciones del *Traité de l'éducation des filles* (1687) de Fénelon, que enfatiza la práctica y desconfía de la intelectualización. Esta última puede ser lamentable, como atestigua el caso de Madame de Staël. En efecto, aunque Maistre tiene bastante respeto por «la Ciencia en enaguas», como burlonamente se refiere a ella, también escribe que no conoce «cabeza tan completamente pervertida» como la suya, y atribuye esta «perversión» a «la operación infalible de la filosofía moderna sobre cualquier mujer».[114]

En sus cartas a sus hijas Adèle y Constance, les pide que se cultiven, pero guardándose de convertirse en pedantes y cientistas, o de adquirir demasiado gusto por el racionalismo filosófico. Las anima, las instruye y las guía en sus lecturas de Tasso, Alfieri, Ariosto y san Agustín, y en sus estudios del latín de Virgilio, pero las exhorta a no aplicarse en exceso y a recordar, con Madame de Sévigné, que es «bella cosa far niente». «El gusto y la instrucción», escribe Maistre a Adèle, son «el dominio de las mujeres», y ello debe bastar, no sea que sucumban al «mayor defecto para una mujer», «ser un hombre».[115]

La pedagogía de Maistre supone que los intereses individuales y las necesidades sociales se armonizan de manera natural. Darles a las mujeres conocimientos prácticos favorece su papel de madres. Las mujeres, escribe Maistre a Constance, pueden escribir libros si quieren, pero la tarea propia de su sexo es mucho más importante que la escritura: «Es sobre [las] rodillas [de las mujeres] donde se forma lo que hay de más excelente en el mundo: *un hombre honesto y una mujer honesta*».[116] Una vida de mujer bien vivida es, así, la antítesis de la Revolución. Ajena al «genio degradado» de Pascal, el hombre de ciencia que destruyó la civilización europea,[117] la mujer cultiva su inteligencia con moderación.

Convencido de que una armonía natural une la felicidad individual a los intereses de la sociedad, Maistre piensa que las instituciones son esenciales para una buena pedagogía. Esta convicción separa su filosofía educativa de la ilustrada. Locke había suprimido completamente las institucio-

---

114 *OC,* t. IX, pp. 443-444.
115 *Ibíd.,* pp. 200, 303.
116 *Ibíd.,* t. XI, p. 143.
117 *Ibíd.,* t. III, p. 64.

nes en sus dos tratados sobre la educación, *Some Thoughts concerning Education* (1693) y *Conduct of the Understanding* (1706), persuadido, como los puritanos, de que las instituciones oprimen al individuo y limitan su desarrollo. La confianza en las instituciones separa igualmente a Maistre de Rousseau, el otro gran filósofo educador de la Ilustración, pero por razones más complejas. Maistre cree que los valores de la civilización que transmiten las instituciones —la racionalidad, la reflexión consciente, el saber, la disciplina, la autoridad— crean seres humanos originales, diversos, autodisciplinados y libres. Son valores contrarios a los de Rousseau, que protegía a Émile de las instituciones para defender su unicidad. Simultáneamente, la «amplificación» de Maistre —mejor hecha en un contexto institucional— estimula el desarrollo de la intuición, la espontaneidad, la imaginación y la libertad, valores todos ellos que Rousseau consideraba esenciales para la educación de Émile. En realidad, Maistre reprocha al *Émile* que no transmite los valores y los sentimientos que el propio Rousseau preconizaba y juzga que, en definitiva, el libro no es más que la realización consumada de la filosofía, que, «desde Epícteto hasta el obispo de Weimar […], endurece el corazón y cree, cuando ha encallecido a un hombre, que ha creado un sabio».[118]

En la pedagogía maistreana, la razón de las instituciones, y sobre todo de las instituciones religiosas, es separar en el tiempo la verdad de los errores. La historia demuestra que las sociedades más religiosas son también las más civilizadas y cultas. Asia, guardiana de la primera religión de la humanidad, gozó en otro tiempo de «antiguas prerrogativas» sobre el conocimiento.[119] La Europa moderna, tierra de la más divina de las religiones, es también la cuna de la ciencia moderna. A través de los siglos, el cristianismo, examinando y distribuyendo los descubrimientos, ha forjado espíritus llenos de amor susceptibles de producir y de recibir conocimientos. Ello explica la supremacía científica de Europa. Y ello justifica también el combate contra el espíritu «negativo» del siglo xviii: aunque este diga defender la ciencia, en el fondo es inmutablemente anticientífico.

* * *

118 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 564.
119 *OC,* t. vi, p. 461.

La idea de que las instituciones religiosas son los mejores instrumentos del conocimiento que ellas criban, recopilan y transmiten es esencial en la sociología histórica de Maistre, y sobre todo en su descripción religiosa de la historia europea. Igualmente importante es su convicción de que el conocimiento es producido por la interacción de las almas con el mundo, tanto como es conferido por los dones de la gracia divina. Esta convicción forma la base de la filosofía histórica del conocimiento que impregna las obras místicas de Maistre, ligando su posteridad a la de Saint-Simon.

La gracia divina, el alma y las instituciones correctoras son las tres fuerzas motrices de la historia maistreana del conocimiento, que procede de forma irregular y contrastada. El proceso de degeneración, de declive irresistible, causado por el pecado y por el olvido que conlleva, vuelve a la humanidad ignorante y opaca a sí misma. Sin embargo, esta degeneración se ve compensada con creces por el progreso que ella hace posible. La voluntad humana contribuye también a la restauración del conocimiento: recupera los fragmentos de la revelación divina que permanecen escondidos en las tradiciones del mundo y busca la ley divina grabada en el corazón humano, la visión del bien que toda conciencia conoce íntimamente. Su determinación tiene un equivalente en la voluntad infinita de Dios de salvar a la humanidad. Los dones imprevisibles de la gracia divina, antitéticos al progreso uniforme de Bacon, dan lugar a las sacudidas del descubrimiento. De esta forma, la voluntad divina y la voluntad humana se reconcilian para dar lugar a una historia del conocimiento que es, en general, un proceso de avance inexorable.

Un avance que, empero, no es lineal. La combinación de la acumulación y de la pérdida de conocimientos se manifiesta históricamente a través de la alternancia de «edades de creación» y de «edades de disertación». Las *Considérations sur la France* aluden ya a esta alternancia al conceptualizar la Revolución como periodo crítico de agitaciones tras la calma racional del Antiguo Régimen. *De l'Église gallicane* (1818) expone la misma idea de manera más explícita. Las edades de creación, según este libro, son tiempos como el gran siglo, fecundos en descubrimientos, literatura y filosofía, cuando los espíritus individuales, amando a Dios, hacen descubrimientos, y cuando las instituciones religiosas, respetadas, dispensan los conocimientos. Las edades de disertación son representadas por el siglo XVIII. Alejadas de Dios, estas épocas son incapaces de «exaltar y dirigir» los talentos, y,

contentándose con repetir las revelaciones del pasado, fabrican la discordia y distribuyen la falsedad.[120] Son los tiempos malos de la ciencia que Maistre deplora, las tribulaciones necesarias en el retorno histórico a Dios. Que Maistre las lamente sugiere que teoriza la historia para abandonarla. Porque, por más que obedezca el imperativo revolucionario de habitar la historia, no duda jamás de que la mayor parte de las vidas verdaderamente buenas —como la mayoría de las naciones verdaderamente felices— son apacibles y olvidadas. Esta aspiración a la tranquilidad, a la atemporalidad y a la existencia fuera del tiempo, el vínculo más fuerte que une a Maistre con sus sucesores anteriores a 1848, se justifica teóricamente por la epistemología historizante cuyos principios se extenderán en sus *opera magna.*

120 *Ibíd.,* pp. 455-460.

3.

UNA TEORÍA EUROPEÍSTA DE LA HISTORIA: *DU PAPE*

De todas las obras publicadas en vida de Joseph de Maistre, *Du pape* es probablemente aquella en la que más expectativas depositó el autor. Esperaba que el libro se convirtiera en un clásico, que hiciese atractiva la Iglesia incluso a los ateos, y que ayudase a abrir una nueva era de la historia del mundo demostrando que, si el Sermón de la montaña es «un código moral aceptable», entonces es de interés general mantener la religión que lo ha difundido; y que, si los dogmas son solo fábulas, una unidad de fábulas solo posible bajo la supremacía pontificia, es al menos necesaria para asegurar la paz pública.[1] En Rusia, el libro apuntaba a las *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe* (1816), la carga anticatólica de Alexandre Stourdza (1791-1854).[2] En Francia, pretendía defender el ultramontanismo contra las prerrogativas de la Iglesia de Francia, protegidas por la Restauración. *Du pape* cumplió esta última misión con éxito, desplegando plenamente las ideas papistas que Maistre había desarrollado en su correspondencia con Pierre Louis Jean Casimir de Blacas (1771-1839), consejero galicano de Luis XVIII en el exilio.[3]

---

1 *OC,* t. XIII, p. 185.

2 Diplomático y literato de origen moldavo, Alexandru Sturdza se refería a sí mismo en sus escritos con la transliteración francesa de su nombre, que conservamos (N. del T.).

3 Véase Ernest Dauder (ed.), *Joseph de Maistre et Blacas* : *leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié, 1804-1820*, París, Pion, 1908.

Desde su publicación, el libro crea «una modernidad ultramontana en el catolicismo francés»[4] que abrirá la vía al dogma de la infalibilidad papal de 1870.

La ambición que abrigaba Maistre, que su libro fuera importante para cristianos y no cristianos, se hará realidad de maneras que no habrían sido de su agrado. *Du pape* es el probable precursor de la última teoría de la historia de Saint-Simon. El estatuto del libro como obra maestra del «pensamiento retrógrado» lo introduce también en el canon positivista. En cuanto a su ideal de una unidad católica europea, alimentará la expectativa de los menesianos, para quienes la Europa del futuro se constituirá «a través de una fe idéntica, en una sociedad espiritual idéntica».[5] Este capítulo es una primera tentativa de leer *Du pape* como una filosofía europeísta de la historia.

Al describir cómo Europa surgió de las instituciones eclesiásticas de la cristiandad latina, *Du pape* contribuye también a la campaña de recristianización que siguió al Terror. En efecto, el argumento histórico del libro es que el papa ha hecho Europa: que Europa ha nacido y se ha formado a la vez que el catolicismo; que puede que ahora el sumo pontífice —raptado, primero, por el Directorio revolucionario y, luego, por el emperador de los franceses— vaya cargado con «cadenas injustas», pero que está situado en el umbral de una nueva era en la que desempeñará un papel de primer orden; y que sus discípulos laicos pueden ayudarle a llevar a cabo este papel presentándole «algunas armas, tanto más útiles porque habrían sido forjadas en el campo de los rebeldes».[6] Estas frases adquieren un nuevo significado cuando se considera que Maistre comienza a escribir *Du pape* en 1809, el año en que Napoleón secuestra a Pío VII, antes de encarcelarlo hasta 1814 para obligarlo a renunciar a su soberanía temporal sobre los Estados pontificios. El emperador echaba sal sobre las heridas todavía abiertas de los católicos. Algunos años atrás, el predecesor de Pío VII, Pío VI (1717-1799), el «papa mártir», había recibido un trato similar

4 Plongeron, «Affirmations et contestations du chrétien-citoyen (1789-1792)», en *id.* (ed.): *Les défis de la modernité,* p. 329.

5 *L'Avenir,* 1 de julio de 1831. Citado en Bernard Reardon, *Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 93.

6 *OC,* t. XIII, p. 192.

por parte del Directorio. En ese contexto, *Du pape,* con su ferviente defensa del poder temporal de la Iglesia y su argumento de que los papas deben disponer de la soberanía temporal en tiempos de crisis, se puede leer como la tentativa de Maistre de defender a su pontífice y volver las tornas a sus carceleros. El rapto de los dos pontífices también obligaba a recordar la lucha perpetua entre el poder espiritual y el poder temporal que había caracterizado la Europa medieval, y que Maistre sigue continuamente en *Du pape* al elogiar el equilibrio político alcanzado bajo el águila de dos cabezas.

El libro retoma asimismo la observación de Rousseau de que el cristianismo explica la solidaridad política de Europa,[7] y lo inscribe en la línea de la objeción que Burke hacía al argumento de Adam Smith de que el comercio había refinado la sociedad europea. La Iglesia, según Burke, había dado a Europa el sentimiento de humanidad y la había liberado del esclavismo. Tras esta, se sucedieron otras defensas históricas del europeísmo cristiano. La *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle* (1807) de Saint-Simon criticaba a Condorcet por haber ignorado la contribución de la Iglesia a la civilización europea; y *De la réorganisation de la société européenne* (1815), que el patriarca del socialismo industrial escribió junto a Augustin Thierry, llamaba a la recuperación de la unidad europea que el clero católico había construido en la Edad Media. El propio Maistre contribuye probablemente a preparar el nacimiento del europeísmo religioso durante sus conversaciones de 1796 con Madame de Staël. En Coppet tuvieron lugar encuentros al parecer tan memorables por las opiniones encontradas de los dos interlocutores como por el respeto mutuo que reinaba entre ellos. Maistre lo recuerda en 1805:

> Sin haber estudiado juntos ni teología ni política, en Suiza hemos ofrecido escenas para morirse de risa, aunque sin reñir jamás. Su padre, que vivía entonces, era familiar y amigo de personas que amo con todo mi corazón, y a quienes por nada del mundo habría querido entristecer. Así que dejaba vociferar a los émigrés que nos rodeaban, sin […] jamás sacar la espada. Se me agradeció esta moderación, de manera que siempre ha habido entre esta familia y yo *paz* y *amistad,* pese a la diferencia de estandartes.[8]

---

7 Véase Pagden, «Europe», en *id.* (ed.), *The Idea of Europe,* p. 43.
8 *OC,* t. IX, p. 444.

Si un encuentro azaroso da comienzo a la relación entre Maistre y Madame de Staël, al final se impone la admiración. Al menos dos veces pedirá él a otros agradecer los recuerdos de ella y asegurarle los suyos propios.[9] Y aunque una vez, hacia el final de su vida, él demuestra una fuerte impaciencia al hablar de los escritos de ella, una lectura de *De l'Allemagne* (1810) —la obra de Madame de Staël que Maistre más apreciaba—[10] sugiere que nuestros dos personajes se despiden con ideas en común: la convicción de que la libertad es una invención cristiana y germánica, la noción volteriana de que la constitución inglesa es superior a la de otras naciones germánicas, la opinión de que la sumisión de un pueblo a otro no es natural, y la suposición de que el cristianismo no solo ha transmitido el paganismo antiguo, sino que está en armonía con él. Esta es una idea notable en una calvinista como Germaine de Staël, y que Maistre extrae de su fuente al leer a Pierre-Daniel Huet (1630-1721) en 1798-1799. Maistre y De Staël también concuerdan en que Europa es esencialmente cristiana y aplauden la diversidad nacional del continente. Al principio de *De l'Allemagne,* ella observa que Europa debe su civilización a las naciones latinas, que han preservado la civilización y las instituciones del paganismo romano, pero que el cristianismo europeo siempre ha existido en su forma más pura entre los pueblos germánicos, que resistieron valientemente al yugo romano y pasaron directamente de la barbarie a la sociedad caballeresca cristiana.

Germaine de Staël no fue la única protestante de los años noventa del siglo XVIII en recordar la Europa medieval cristiana con afecto. En su ensayo *Die Christenheit oder Europa* (1799), Novalis (1772-1801), decepcionado por el fin del Sacro Imperio Romano Germánico, celebraba el «reino espiritual» que Europa fue en la Edad Media. Su nostalgia protestante pasaba por alto las instituciones eclesiásticas y albergaba pocos deseos de que se renovase el papado, que según él yacía en ruinas después de la invasión napoleónica de Roma en 1798.[11] Novalis veía la historia de Europa como una sucesión de eras gobernadas por principios espirituales o filosóficos que debían culminar en una era de libertad dominada por la

9 *Ibíd.*
10 *Ibíd.,* t. XIV, pp. 142-144.
11 Novalis, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, Werk und Forschung,* Herbert Uerlings (ed.), Stuttgart, Metzler, 1991, p. 572.

creencia en Cristo. Su imaginería histórica se parecía a la de Madame de Staël, que dividía la historia europea, más laicamente, en cuatro épocas, regida cada una de ellas por un principio: heroísmo, patriotismo, caballería y libertad.[12]

Por su parte, Louis de Bonald participa en el concurso del Institut de France sobre «L'influence de la réforme de Luther sur la situation politique des différents états de l'Europe» (1805) con *De l'unité religieuse en Europe* (1806), ensayo a partir del cual desarrollará sus *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe* (1815). Según Bonald, las «circunstancias religiosas y políticas» de la Europa contemporánea facilitan la unidad religiosa de un modo inédito. Los católicos han atendido las críticas de los protestantes sobre el papel social de la Iglesia eliminando muchas fiestas y rituales, mientras que los ministros protestantes predican lo que en el fondo no es sino una moral católica. En cuanto a los Estados populares protestantes, están moralmente exhaustos y piden una vuelta a la monarquía cristiana. Solo es necesario el diálogo, por tanto, para unificar el cristianismo. A pesar de que probablemente Maistre no tenga conocimiento de los ensayos europeístas de Bonald, la esperanza de que un protestantismo agotado se unirá al catolicismo está presente igualmente en *Du pape.*

Estos debates sobre la identidad política y religiosa de Europa tenían lugar al mismo tiempo que las controversias constitucionales desencadenadas por la Revolución francesa. Como sus precursores en el siglo XVIII, los conservadores, los liberales y los socialistas de la Restauración admiraban la constitución inglesa por haber establecido la libertad política. Sin embargo, las opiniones divergían considerablemente en cuanto a la forma presente de la constitución y a su aplicabilidad fuera de Inglaterra. Los conservadores, herederos de una tradición tan vieja como la Roma antigua, tendían a sostener que las constituciones están inscritas en la historia y en las estructuras sociales de las naciones, y que ningún país puede importar una constitución extranjera sin violentar la suya. En contraposición, los liberales y los socialistas creían con optimismo, y a semejanza de sus ancestros radicales, no solo que las constituciones son extrapolables, sino que aquellas que consagran la libertad *deben* ser exportadas para asegurar la

---

12 Germaine de Staël, *De l'Allemagne,* Simone Balayé (ed.), París, GF-Flammarion, 1968, p. 71.

defensa de los derechos del hombre. El Imperio exacerbó el debate constitucional, en tanto la ambición napoleónica de imponer la paz con un gobierno universal volvía de una actualidad candente las cuestiones sobre la globalización de la libertad.

Du pape no se ha leído en el contexto de la teoría constitucional europeísta, en parte porque Maistre elige para su edición un contexto principalmente clerical que afecta en buena medida a su forma final y a su recepción. Como no logra convencer a Chateaubriand de editarlo, Maistre da el manuscrito al *abbé* Jean-François Vuarin (1769-1843), experto en protestantismo y un viejo amigo de Lausana. Preocupado por el ultramontanismo radical de *Du pape,* Vuarin recomienda que el libro se publique discretamente en Lyon, tras el exhaustivo trabajo editorial de un teólogo.[13] Al cabo, es Guy-Marie Deplace (1772-1843) quien reúne los conocimientos requeridos, pero sobre todo la paciencia y la disciplina necesarias para llevar a cabo la ingente tarea de convertir el encendido texto de *Du pape* en una obra publicable. De creer a las agradecidas cartas que le escribe Maistre, Deplace contribuye sustantivamente tanto en el tono como en el contenido del libro, moderando y atenuando acertadamente los excesos de ambos (como la condena inicial de Bossuet por jansenista).[14] Su vasto conocimiento de dicha doctrina y su vivo interés por el molinismo, cuyos progresos en Francia observaba con placer,[15] hacen de Deplace el colaborador ideal de la primera filosofía pelagiana de gobernanza católica que aparece en el siglo XIX.

Lo que Deplace probablemente desconoce es que está dando los últimos retoques a la primera obra europeísta en emerger de los debates suscitados en torno a la tentativa rusa de encontrar un *juste milieu* entre reacción y revolución. Porque no es solo el ultramontanismo lo que inflama la prosa de *Du pape,* sino también los fuegos de controversia religiosa que arden en San Petersburgo. Es lo que confirma la idealización, en el prefacio, de la Francia de una época pasada.

---

13 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 336.

14 Camille Latreille, «Bossuet et Joseph de Maistre», en *Revue d'histoire littéraire de la France,* 12, 1905, pp. 257-259.

15 Camille Latreille, «Joseph de Maistre et le jansénisme», en *ibid.*, 15, 1908, p. 415.

La religión romana como espíritu europeo

Maistre comienza *Du pape* observando que «la verdad necesita a Francia», y que espera que «Francia [le] leerá una vez más con bondad».[16] Desde la redacción de los *Trois fragments sur la France* (1794), está firmemente convencido de que, si la Revolución se ha hecho con libros, es en Francia —el país «destinado a ejercer sobre todas las partes de Europa la misma supremacía que Europa ejerce sobre los otros rincones del universo»— donde resulta de mayor importancia ganar la guerra de los libros.[17] Como explica en «La réputation des livres ne dépend point de leur mérite» (1795), la quinta de sus *Six paradoxes,* son las naciones poderosas, y sobre todo Francia e Inglaterra, las que dan a los libros su reputación.[18] Así, constata que Francia goza de un verdadero «imperio» sobre el gusto y las opiniones europeas, porque «el arte de decir lo que se debe cuando se debe pertenece solo a los franceses», cuya patria está «hecha para reinar sobre la opinión por sus escritos».[19]

El «Discours préliminaire» de *Du pape* vincula esta supremacía literaria a la tutela primitiva que ejerció Francia sobre la religión europea. El viejo espíritu romano que Cicerón definía como «la religión y el temor de los dioses» estará en perfecta armonía con el druidismo —una vez despojado por el cristianismo de sus «errores y ferocidad»—. De esta guisa, el espíritu romano deviene la esencia de una «nación extraordinaria» destinada a desempeñar un papel principal entre sus vecinos y a instituir la Iglesia en el mundo.[20] Asegurada ante todo por la religión, la dirección francesa de Europa se extiende a la política, las costumbres, la moral, el intelecto —en una palabra, a todo aquello que determina la historia y la espiritualidad—. La Francia medieval y moderna es la sucesora de la Roma antigua, que fue la primera en conquistar y unificar Europa por ser también, por encima de todo, religiosa. Con el tiempo, la esencia religiosa de Roma, tanto pagana

16 Joseph de Maistre, *Du pape,* Jacques Lovie y Joannès Chetail (eds.), Ginebra, Droz, 1966 p. 26.
17 Joseph de Maistre, «Trois Fragments sur la France», en Jean-Louis Darcel (ed.), *Joseph de Maistre: écrits sur la Révolution,* París, Presses universitaires de France, 1989, p. 72.
18 *OC,* t. vii, pp. 324-347.
19 Maistre, «Trois fragments sur la France», p. 75.
20 Maistre, *Du pape,* p. 20.

como cristiana, formó una sociabilidad francesa caracterizada por el genio de no inventar nada y enseñar todo, y de propagar la civilización europea en cada siglo. Simbólicamente, cuando el pueblo francés imita a sus ancestros romanos conquistando Oriente, el nombre —«franco»— con el que es conocido en tierras distantes se convierte en sinónimo de «europeo».[21]

Como Germaine de Staël, Maistre divide Europa en naciones latinas y germánicas, pero él prefiere las latinas. De Staël, exiliada, censurada, condenada en su país al ostracismo intelectual por el gobierno de Bonaparte, sin la menor consideración por los servicios prestados por su padre (como remarca ella amargamente en el prefacio de *De l'Allemagne*),[22] juzgaba opresiva la civilización latina. Meditando quizás el doloroso final de su relación con Benjamin Constant (1767-1830), consideraba que Francia, demasiado corrompida por Roma, había olvidado el humanismo caballeresco del medievo cristiano y había instaurado, tras la regencia, el reino de «la fatuidad, la inmoralidad y la incredulidad»[23] que tan deletéreo fue, sobre todo, para las mujeres. Civilizada durante demasiado tiempo, Francia ya no era el corazón palpitante de Europa. Era en la Alemania protestante y en su literatura donde Madame de Staël hallaba la esperanza de un continente regenerado.

Maistre, en cambio, es un católico estimado por Bonaparte y Luis XVIII, un francófilo cuya Saboya natal siempre se había subordinado a la dirección intelectual de Francia. Su amor por Francia también está motivado por la alianza que enlaza a sus reyes con los Borbones. En el Éloge de Victor-Amédée *III,* celebraba las alianzas entre los reyes de Saboya y los Borbones. «Ven, CLOTILDE, ven a embellecer la corte de mi Rey; ven a mezclar la sangre de ENRIQUE IV con la de VÍCTOR; estrecha aún más los lazos que nos unen a Francia; jamás serán bastante numerosos».[24] Al escribir *Du pape* algunos decenios más tarde —y a pesar de que la invasión revolucionaria lo empuja al exilio—, conserva todavía el sentido del parentesco entre Saboya y Francia, esperando que a la restauración de los Borbones en Francia siga la de los reyes de Cerdeña en Saboya.[25]

---

21 *Ibíd.,* p. 21.
22 De Staël, *De l'Allemagne,* p. 40.
23 *Ibíd.,* p. 71.
24 Maistre, Éloge de Victor-Amédée III, p. 32.
25 *OC,* t. IX, p. 192.

La Revolución, sin embargo, pone de manifiesto que Francia no siempre ha conservado adecuadamente la religión. Los reyes franceses, seducidos por el jansenismo y el galicanismo, no siempre se han aliado con el clero como habrían debido. Los títulos de «obispo exterior» y de «soberano pontífice exterior», que habían sido el orgullo de Constantino, no halagaron a los sucesores de Carlomagno, de manera que, «a fuerza de sofismas y de criminales maniobras», llegaron a «ocultarle al rey *cristianísimo* una de sus más brillantes prerrogativas, la de presidir (humanamente) el sistema religioso y ser el protector hereditario de la unidad católica».[26] La función encomendada por la Providencia no se cumplirá.

Ahora los monarcas de Francia han regresado milagrosamente al poder, pero el espíritu revolucionario es más fuerte en ellos que en Napoleón. «El poderoso usurpador» tenía encerrado al «genio malvado» de la Revolución. Pero ahora que «se han abrazado la justicia y la paz»,[27] el destructor ya no teme. En medio del desorden y de los fracasos de los soberanos temporales, solo el papa se muestra imparcial, la única piedra, inmóvil en el tiempo, sobre la que reposa el cristianismo. La «rabia antirreligiosa»[28] ha vuelto todos los esfuerzos contra él, de forma que «nunca ha sido tan necesario rodear con todos los rayos de la evidencia una verdad de primer orden».[29] La misión de *Du pape* es desvelar el papel histórico del soberano pontífice y contar la historia de Europa a través de la historia de los papas. Entonces Francia recordará tal vez su misión a través de los tiempos, y volverá a ser la celosa defensora de la fe —y no la carcelera del Papa.

Según mantiene correspondencia con Bonald, Maistre va interesándose cada vez más por la primacía de Francia en Europa. Los dos principales representantes del conservadurismo francófono empiezan a cartearse en 1812, cuando Maistre escribe a Bonald para agradecerle una referencia elogiosa a las *Considérations sur la France* en la *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802). Desde entonces, no cesarán de escribirse, descubriendo con sorpresa y alegría las afinidades de espíritu y de opinión que les unen hasta el punto de compar-

---

26 Maistre, *Du pape,* p. 22.
27 *Ibíd.,* p. 23.
28 *Ibíd.,* p. 24.
29 *Ibíd.,* p. 26.

tir el gusto por las mismas expresiones. Como escribe Maistre a Bonald, el 8 de julio de 1818:

> ¡Es posible, Monsieur, que la naturaleza se haya divertido tensando dos cuerdas tan perfectamente acordadas como su espíritu y el mío! Es el más riguroso unísono, es un fenómeno único. Si alguna vez se imprimen ciertas cosas, usted encontrará incluso expresiones que ha empleado, ¡y ciertamente yo no habré cambiado nada![30]

Este comentario es el origen del retrato casi invariable que se ha trazado a través de los siglos de Maistre y Bonald como los gemelos del conservadurismo francófono. Es un retrato que, en muchos aspectos, no es fiel a la realidad, y la comparación rigurosa del pensamiento de los dos heraldos de la reacción podría ser el tema de un ensayo interesante. No cabe duda, sin embargo, de que estos dos hombres que nunca se encontraron se parecían hasta en sus humores políticos. A propósito de la nueva Francia restaurada, Bonald vacila entre la fe y el fatalismo. Por eso se queja a Maistre de que, como comprueba cada día en la Cámara, la Revolución se ha escabullido de la «mano de hierro» de Bonaparte y gobierna Francia más despóticamente que nunca.[31] Se desespera al ver que Francia descuida su papel en la «reunión de soberanos».[32] A la inversa, en 1819 es Bonald quien consuela a Maistre, atormentado ante el triunfo de los principios revolucionarios durante la Restauración, insistiéndole en que debe «[contar] un poco con la buena estrella de Francia», ya que uno no puede desesperar de una nación que antaño salvó una pastora.[33]

Esta preocupación porque Francia esté sana para que Europa también lo esté contrasta fuertemente con los ideales federalistas y republicanos de una Europa homogénea. La Europa de Kant y de Constant unificaba a sujetos «culturalmente indiferenciados y uniformes»[34] que desempeñaban papeles políticos idénticos. Era una Europa fiel al absolutismo de la Ilustración, una sociedad política internacional e igualitaria fundada sobre una

30 *OC,* t. XIV, p. 137.
31 Bonald, *Lettres à Joseph de Maistre,* p. 96.
32 *Ibíd.,* p. 88.
33 *Ibíd.,* p. 126.
34 James Tully, «The Kantian Idea of Europe», en Pagden (ed.), *The Idea of Europe,* p. 339.

relación directa entre los individuos y el Estado. Frente a ella, la Europa de Maistre, guiada por naciones diferentes en épocas diferentes, intrínsecamente historizante, religiosamente animada, culturalmente pluralista y políticamente dependiente de la salud de la nación que gobierna sus opiniones, es una versión eclesiológica de la Europa cosmopolita de Herder. Consciente del tratamiento infligido a los papas por los gobiernos franceses, *Du pape* describe una Iglesia, muy diferente de la Iglesia galicana, que modera las soberanías a través de los tiempos. El libro I no solo sostiene que la Iglesia medieval fue políticamente autónoma de los reyes y juez último de sus políticas, sino también que la infalibilidad pontificia es el corolario de esa posición arbitral y de esta autonomía.

La razón universal de la autoridad eclesiástica

Para Maistre, «la *infalibilidad* en el orden espiritual y la *soberanía* en el orden temporal son dos palabras perfectamente sinónimas. Una y otra expresan esta gran potencia de la que derivan todas las demás, que las domina todas, que gobierna y no es gobernada, que juzga y no es juzgada».[35] Dado que la soberanía temporal es naturalmente absoluta, y que la Iglesia posee, a la vez, la soberanía temporal y la espiritual, su soberanía es doblemente absoluta y puede llamarse infalible. Asimismo, como los súbditos de la Iglesia están dispersos por el mundo, el espíritu de asociación voluntaria, solo posible en las pequeñas repúblicas,[36] les es desconocido. El papa es un soberano natural.

La idea de la infalibilidad pontificia descansaba en parte sobre el absolutismo de Bodino, pero derivaba más directamente del *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus* (1610) de Roberto Belarmino (1542-1621). Ese texto —que Maistre anota en sus *Registres de lecture* de 1812, y que en *Du pape* cita como una fuente de la idea de infalibilidad

---

35 Maistre, *Du pape,* p. 27.

36 Aquí, Maistre se hace eco del clásico tema teórico-político de que las monarquías pueden ser grandes, pero, en cambio, las repúblicas han de ser pequeñas. No parece que haya conocido el debate de los años 1770-1780 sobre la posibilidad de una gran república. Al respecto, véase Richard Whatmore, *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy,* Oxford, Oxford University Press, 2000.

pontificia—[37] era una refutación del argumento que William Barclay de Aberdeen (1546-1608) esgrimía en *De potestate papae* (1609) contra el poder temporal de los papas. Para sustentar la soberanía temporal pontificia, Belarmino se apoyaba en el ultramontanismo moderado que André Duval (1564-1638) había propuesto contra el galicanismo de Edmond Richer en *De suprema romani pontificis in ecclesiam potestate papae* (1614). Duval subrayaba las ventajas de una monarquía católica sobre una monarquía pura, observando que la primera permanece a resguardo del despotismo, ya que la aristocracia la suaviza. Según él, el absolutismo debía mezclarse con la democracia e incorporar el debate para evitar la tiranía.

Du pape trata de dar la vuelta a Duval. Para Maistre, un principio queda probado si está históricamente producido y certificado, y la soberanía legítima de la Iglesia reside en que esta ha crecido con el tiempo. En la Iglesia primitiva, los concilios se reunían frecuentemente. Organizados sobre todo por los emperadores griegos, eran poderes intermitentes que hurtaban a la soberanía esa constancia de vida, de acción y de vigilancia sin la cual deja de existir, porque «no hay para ella ninguna diferencia entre el sueño y la muerte».[38] Pero, con el tiempo, los concilios se fueron haciendo cada vez más esporádicos y mantuvieron su legalidad solo cuando el papa los presidía y aprobaba sus decisiones. La soberanía eclesiástica aumentó con esa infrecuencia.

Esta convicción de que las asambleas deliberativas son contrarias a la soberanía halló ecos en el pensamiento de los antagonistas políticos de Maistre, cuyos planteamientos coincidían empero con los suyos en numerosos puntos. En *De la réorganisation de la société européenne,* Saint-Simon y Augustin Thierry (1795-1856) criticaban el sistema europeo de congresos propuesto por el *abbé* de Saint-Pierre en su *Projet de paix perpétuelle* (1713). También predecían que el Congreso de Viena sería en vano y no llevaría sino a la discordia, ya que «en toda reunión de pueblos, como en toda reunión de hombres, hacen falta instituciones comunes, hace falta una organización: fuera de ahí, todo se decide por la fuerza».[39] Para Saint-

37 Maistre, *Du pape,* p. 28n.

38 *Ibíd.,* p. 34.

39 Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon y Augustin Thierry, *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de*

Simon y Thierry, la voluntad pura de las asambleas políticas se oponía a la racionalidad irenista que caracterizaba las instituciones bien integradas.

Maistre suprime este tipo de oposición de su análisis del gobierno de la Iglesia. Sostiene que la relación natural entre el papa y el concilio no es de supremacía, sino de identidad. Dice seguir aquí a un «vir stupendae plane euriditionis», «un hombre de una erudición sencillamente asombrosa», el teólogo oratoriano Louis de Thomassin (1619-1695), cuya *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église, touchant les bénéfices et les bénéficiers* (1678-1679) fue el manual de historia de derecho canónico más leído hasta finales del siglo XIX. Citado en *Du pape,* dicho libro sostiene que «los que «hacen [al papa] superior a los cánones y dueño de ellos, pretenden solamente que *puede dispensar de ellos;* y los que niegan que sea superior a los cánones o su dueño, solamente quieren decir que *no puede dispensar de ellos más que por la utilidad y las necesidades de la Iglesia*».[40] No se trata, pues, de preguntarse si el papa es superior a los cánones o está sujeto a ellos, sino de saber si los observa incluso cuando contradice su contenido. El argumento tendrá un gran eco durante la Restauración, sobre todo cuando los liberales reactiven los Cuatro Artículos Galicanos de 1682 con el fin de dividir a la derecha, oponiendo los galicanos a los ultramontanos.

Esta audaz identificación del soberano con la ley eclesiástica diferencia la infalibilidad espiritual del absolutismo temporal, dos conceptos, por lo demás, equivalentes en las funciones políticas que implican. Cuando describe la relación entre el rey europeo y la ley en sus ensayos sobre Rousseau, Maistre sostiene precisamente que la especificidad de los monarcas europeos reside en última instancia en su obediencia a la constitución.[41] No obstante, la condición espiritual del papa como vicario de Cristo sobre la tierra lo separa de otros soberanos europeos y hace que su magisterio y su persona estén sujetos a la vez al derecho y a la fuente del derecho. Como subraya Maistre, la identidad del papa y la Iglesia que deriva de esta suposición es uno de los temas de las cartas de san Francisco de Sales, que a su vez se hace eco del propio Belarmino, para quien, «*cuando se habla del*

---

l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale, París, A. Egron/Delaunay, 1814, p. 23.

40 Maistre, *Du pape,* p. 116.

41 Véase sobre todo Maistre, *De la souveraineté du peuple,* pp. 201-202.

Sumo Pontífice, se habla del cristianismo»,[42] lo que explica la solidaridad política que sobrevive en Europa.

Así concebida, la Iglesia-papa es un agente histórico, el instrumento de la realización de la voluntad de Dios en la Tierra, el medio de la intervención divina en el mundo que asegura el progreso de la historia. Al evolucionar con el tiempo, la Iglesia parece sujeta a mutabilidad, pero, en realidad, es una entidad eterna, sin edad, que permanece siempre inalterada en su esencia.

> Así, ella se dejará oscurecer por la barbarie de la Edad Media, porque no quiere derogar las leyes del género humano; pero produce en esa misma época una multitud de hombres superiores, que deberán a ella toda su superioridad. Después vuelve a elevarse con el hombre, lo acompaña y lo perfecciona en todas las situaciones; bien diferente en esto, y de un modo bien patente, de todas las instituciones y de todos los imperios humanos que tienen una infancia, una virilidad, una vejez y un fin.[43]

Contrariamente a las instituciones y a las naciones, destinadas a desaparecer con el tiempo, la Iglesia-papa no tiene fin. En la historia, es el vehículo de Dios, presente, como la Eucaristía, siempre y por doquier: «Se siente, por decirlo así, una cierta *presencia real* del Sumo Pontífice en todos los puntos del mundo cristiano. En todas partes se halla, con todo se mezcla, todo lo ve y desde todas partes se le ve».[44]

La omnipresencia y omnisciencia pontificias significan que la razón se difunde y abarca el mundo entero. Con el tiempo, la Iglesia abandona la democracia coercitiva de sus inicios y se perfecciona para llegar a ser una monarquía que opera con una racionalidad y eficacia infalibles.[45] Donde las monarquías se adaptan solo a los pueblos entre los cuales brotan de forma espontánea, la monarquía eclesiástica posee una razón universal y una estructura interna que la naturaleza particular de su monarca vuelve coherente, de manera que puede unir todos los pueblos. Dada la naturaleza cristiana de la humanidad, el cristiano es «el único gobierno que convie-

---

42 Maistre, *Du pape,* p. 56.
43 *Ibíd.,* p. 46.
44 *Ibíd.,* pp. 61-62.
45 Maistre, *De la souveraineté du peuple,* p. 195.

ne a los hombres de todos los tiempos y lugares».[46] Su ley-razón es inherente a una especie de autoconocimiento eclesial y, particularmente, a la capacidad del papa de decidir cuándo necesita consejo y cuándo puede juzgar solo.[47] La administración papal de los cánones y de la soberanía temporal es la manifestación eclesiástica de la capacidad europea de autogobierno, acorde con las leyes y no subordinada a las pasiones, que hace de la Iglesia una institución natural, autorregulada y paneuropea.

La Iglesia-papa también facilita la libertad política. Su estructura, aunque oligárquica, abre un espacio al debate racional, mientras el pontificado omnipresente constituye un obstáculo al absolutismo temporal en la medida en que evita el monopolio estatal de los espacios sociopolíticos. Por lo demás, a través de su racionalidad monárquica, la Iglesia-papa excluye la violencia que nace de la voluntad individual. La paradoja es que, según Maistre, esta Iglesia cuyo gobierno excluye la asociación voluntaria es en sí misma el generador más eficaz de asociaciones e instituciones en política internacional.

Rastrear los orígenes intelectuales de este modelo necesita una breve incursión en la política rusa bajo Alejandro I.

«Taristas» y jesuitas

Después del tratado de Tilsit (hoy Sovetsk) de 1807, la mayor parte de la nobleza rusa se opuso al zar y se dividió en dos facciones principales. Una comprendía a la aristocracia urbana de menos recursos, y la otra, cuyos miembros dieron en llamarse «taristas», a la mayoría de grandes propietarios inmobiliarios, incluidos varios conocidos de Maistre: Ampheld, Serracapriola, N. A. Tolstói, Uvárov y Volkinski. El programa de los taristas era simple: concebían una Rusia en la que las bases de la autocracia se reducirían, la condición de los siervos sería mejorada por todos los medios excepto la liberación inmediata, y se abriría la vía a una sociedad sin burguesía revolucionaria.[48] El vacío social que dejaría un gobierno reducido a

46 Maistre, *Du pape,* p. 278.
47 *Ibíd.,* p. 38.
48 M. Stepanov, «Joseph de Maistre v Rossii», en *Literaturnoye nasledstvo,* 30, 1937, p. 598.

su mínima expresión se llenaría con los valores tradicionales de las comunidades nacionales.

Para dar vida a esos valores, Shishkov y Derzhavin fundan, en 1810, el Simposio de los Amantes de la Palabra Rusa. Maistre asiste a sus reuniones, cuyo objetivo es popularizar la literatura y la lengua rusas entre una aristocracia mayoritariamente francófona, con la esperanza de fortalecer la cultura nacional sin importar ideas del extranjero.[49] Este tradicionalismo triunfa en San Petersburgo. Alexandre Stourdza es uno de los animadores más elocuentes del grupo. En sus trabajos de 1815-1821, afirma que un Estado no puede estar tranquilo si no preserva las costumbres, las instituciones extragubernamentales y las tradiciones históricas.[50] Ideológicamente, los taristas atraen a Maistre porque están determinados a evitar la Némesis revolucionaria y porque su apuesta por una aristocracia debilitada, ya no directamente implicada en la vida de sus súbditos, parece dar cauce a una Rusia europeísta en la que el poder soberano esté limitado por la ley divina y en la que las instituciones tradicionales puedan asumir su papel de «hacedores de hombres».

Las guerras napoleónicas provocan un debate sobre la verdadera identidad de Rusia, protagonizado por Serguéi Glinka (1776-1847), Fiódor Rostopchín (1763-1826) y Aleksandr Shishkov (1754-1841). Los tres perseguían, cada uno a su manera,

> convencer a los rusos de que el Antiguo Régimen era esencial para su identidad nacional [...]. Un siglo después de las reformas de Pedro I, [...] el zar y la nobleza estaban asumiendo de nuevo su papel tradicional, que era dirigir «la santa Rusia». Como respuesta a la retórica de la Ilustración utilizada por Napoleón, los conservadores declaraban que el Antiguo Régimen europeísta de la aristocracia de Petersburgo era el heredero de Kiev y de Moscovia, equiparando así al *Imperator* Alejandro I —el reformador frustrado, medio alemán y francófono— con los píos zares de antaño. De esta forma, los conservadores relanzaron una tradición que se fortaleció en el último siglo de la Rusia imperial y que alcanzó su apogeo en 1881: la idea de que el Antiguo Régimen europeo del siglo XVIII, revestido de retórica y simbolismo moscovitas, representaba la verdadera identidad de Rusia y su camino hacia el futuro.[51]

---

49 Sobre el Simposio, véase Martin, *Romantics, Reformers and Reactionaries,* pp. 113-120.

50 *Ibíd.,* p. 171.

51 *Ibíd.,* p. 125.

Al expresar diversas visiones enfrentadas acerca de la relación ideal entre Rusia y Occidente, los conservadores suscitan cuestiones sobre el lugar de la libertad en la sociedad rusa y sobre el fin previsto de la servidumbre. El gobierno es prudente: se muestra de acuerdo con la eventual emancipación de los siervos, pues su sometimiento prolongado es incompatible con los derechos humanos y con la condición de nación europea moderna a la que Rusia aspira. Pero esta emancipación no debe ocurrir sino tras una reforma extensiva y gradual. Tal visión se ampara en la teoría de las constituciones implícitas —generalizada en Europa, pero admitida sobre todo en Rusia—, que refuerza la convicción de que el imperio es, a la vez, europeo y autocrático, porque una constitución cristiana, absolutista pero tendente siempre hacia la libertad, ha germinado en sus vastos territorios, destinados al gobierno imperial desde tiempos inmemoriales.

Durante su estancia en Rusia, Maistre defiende también las constituciones no escritas. El *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (escrito en 1809, en la misma época en que Maistre inicia *Du pape*) rechaza el absolutismo y elogia, convencionalmente, la constitución inglesa. Pero lo hace por la razón poco convencional de que, a través de la historia, esta constitución ha sido el vehículo inexpugnable de una libertad que es excepcionalmente fuerte precisamente porque *no* es deliberada. Pronto describirá *Du pape* una constitución más perfecta aún que la inglesa, no escrita y, por tanto, viva, no querida por ningún poder humano, no absolutista y productora de libertad. Se trata de un constitucionalismo que florece idealmente en Rusia, donde los conservadores como Stourdza y Uvárov insisten en que la Iglesia debe preparar el camino de la emancipación a través de la educación. Probablemente, la postura de Stourdza debe mucho a las corrientes pietistas alemanas que influyen en la Ilustración rusa durante el siglo XVIII, y que su hermana Roksandra (1786-1844) predica en la corte de Rusia durante la primera década del siglo XIX. Para los pietistas, cuya cosmovisión se basa en una activa cooperación social, la educación es decisiva para el desarrollo social y moral del individuo, pues lo libera de la ignorancia y de la superstición.[52] La libertad, que conciben en términos personales

52 Alexander Martin, «Die Suche nach dem *juste milieu:* Der Gedanke der Heiligen Allianz bei den Geschwistern Sturdza in Russland und Deutschland im Napoleonischen Zeitalter», en *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte,* 54, 1998, p. 82.

y espirituales, implica que el individuo rompa las ataduras sociales que impiden su crecimiento interior y que trace sus propios límites sociales y políticos, sin importar que el Estado sea absoluto o no.

Dándole un giro católico a esta variedad de conservadurismo y al liberalismo aristocrático[53] de Montesquieu, Maistre desarrolla una forma de antiabsolutismo que ve a la Iglesia como principal mediadora entre el Estado y el pueblo, y como garante de la reforma pacífica y gradual. El saboyano, de hecho, se muestra más antiabsolutista que los teóricos rusos al no atribuirle al Estado ningún papel en la educación cristiana. Preocupado por preservar la educación católica en una autocracia ortodoxa, hace hincapié en las cualidades progresistas y liberadoras de la sociedad civil y religiosa —elaborando, de esta manera, un liberalismo eclesiástico que se difundirá entre los católicos realistas franceses—. Considera, sin embargo, que en Rusia el poder espiritual, debilitado, no puede aportar equilibrio a un gobierno absoluto para abolir repentinamente la servidumbre sin provocar la anarquía o la rebelión. La dificultad se ve recrecida porque Rusia ha aprendido lo poco que sabe de Occidente en el siglo XVIII, de forma que «las primeras lecciones de francés que escuchó ese pueblo fueron blasfemias».[54]

Con todo, Rusia todavía puede aprender la libertad europea, que Maistre, como la mayoría de los pensadores dieciochescos, cree compatible con el absolutismo, al menos en parte. Su defensa pedagógica de las artes, la literatura y los clásicos y su recelo de la ciencia tienen una finalidad parcialmente liberadora. Sin embargo, Maistre se distingue de los conservadores rusos por su catolicismo. Contrariamente a ellos, piensa que el acercamiento de las confesiones griegas y latinas y los préstamos culturales de Occidente pueden ayudar a liberalizar Rusia. Donde Stourdza busca una estrecha colaboración entre Iglesia y Estado, una actitud eclesiástica acrítica hacia el Estado[55] y —como la mayoría de los conservadores rusos— una educación cristiana controlada por el Estado, Maistre considera que una Iglesia autónoma servirá mejor a la libertad y a la educación.

---

53 Término con que De Dijn designa la idea de que los cuerpos intermediarios preservan la libertad. Véase Annelien De Dijn, *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

54 *OC,* t. VIII, p. 291.

55 Martin, «Die Suche nach dem *juste milieu*», p. 119.

Es una concepción probablemente influenciada por los jesuitas de San Petersburgo. Estos, al verse obligados por Speranski a introducir la filosofía ilustrada en los programas de sus colegios, entran en conflicto con la corona, que, tras su llegada en 1773, los ha apreciado por el sosiego que su lealtad aporta a una Polonia turbulenta, así como por la elevada calidad y el modesto coste de la educación que proveen. El 24 de agosto de 1810, el general jesuita Tadeusz Brzozowski (1749-1820) envía una nota al zar detallando las preocupaciones de la Compañía de Jesús sobre el futuro educativo de Rusia. Brzozowski se lamenta de que circulen ideas subversivas por la universidad de Vilna, de la que depende el colegio jesuita de Pólatsk. También advierte de que si esas ideas se enseñan a lo largo y ancho del imperio, como pretende Speranski, se volverán mucho más peligrosas para el Estado que las agitaciones que ocasionalmente se producen en Polonia y Lituania. En su lugar, deben enseñarse a los jóvenes los principios del patriotismo y los sentimientos de respeto y devoción hacia la persona del zar. La Compañía, leal y agradecida al gobierno ruso, se considera idealmente preparada para realizar esta tarea.

Una segunda nota, enviada el 16 de octubre de 1811, revela el cambio de actitud que han experimentado los jesuitas desde el año anterior, probablemente como resultado de sus conversaciones con Maistre, quien ha empezado a frecuentarlos en torno a 1810. La primera mención de la Compañía en la correspondencia diplomática del saboyano se produce en marzo, cuando informa al ministro sardo de asuntos exteriores de que su hijo Rodolphe toma lecciones de filosofía de un jesuita, junto al joven Serracapriola y otros amigos de los caballeros guardas imperiales.[56] Como los *Quatre chapitres sur la Russie* (1811) de Maistre, la segunda nota de Brzozowski sugiere que el catolicismo y la aristocracia pueden ayudar a europeizar Rusia. El general ya no hace referencia al patriotismo.[57] Expresándose más como un católico occidental que como un líder ortodoxo, Brzozowski piensa ahora que la modernización y el orden se impulsarían mejor si se utilizasen medios racionales e institucionales en vez de predicar la devoción personal a las naciones y a los soberanos temporales. Esta segunda nota, en otras palabras, señala la emergencia de un tarismo nuevo,

56 *OC,* t. xi, p. 431.
57 Stepanov, «Joseph de Maistre v Rossii», p. 599.

liberador, católico, compatible con el europeísmo racionalista de Maistre y que propone a la Iglesia como instrumento para la expansión de la sociedad civil y para la mediación entre el gobierno y el pueblo.

De acuerdo con estas ideas, *Du pape* contribuye al debate sobre la europeización de Rusia al describir la Iglesia como encarnación última de la constitución implícita y como vehículo de una libertad universal que no conoce fronteras.

La *Respublica Christiana* y el rey loco de Suecia

La Iglesia, escribe Maistre, puede distinguirse de todas las demás soberanías desde el principio. Nace como ningún otro poder temporal: perceptiblemente. La «soberanía», sigue Maistre, «se parece al Nilo: esconde su cabeza. Solo la de los papas escapa a la ley universal. Todos sus elementos han sido expuestos para que sea visible a todos los ojos, *et vincat cum judicatur*». El crimen, el acto de violencia que está en el origen de toda soberanía, la *manus* de la ley romana, que cae sobre su presa para apropiársela injustamente y que legitima su captura solo por una larga posesión,[58] son ajenos a la historia del papado. La Iglesia está siempre a la vista de todos. De hecho, su soberanía sorprende por su transparencia. Es una evidencia histórica que los papas se han convertido en reyes porque los emperadores romanos de Oriente eran notoriamente incompetentes y tiránicos; igualmente evidentes eran «el grito de Occidente que depone al antiguo dueño; la nueva soberanía que se eleva, avanza y sustituye a la antigua sin conmoción, sin revuelta, sin efusión de sangre, empujada por una fuerza oculta, inexplicable, invencible, y jurando fe y fidelidad hasta el último instante a la débil y despreciable potencia que iba a reemplazar».[59]

Si el trayecto histórico de las naciones describe una parábola cuya curva representa el ciclo de la vida propio de toda empresa humana, el de la Iglesia es una línea ascendente. Aquí, Maistre se involucra en el debate

---

58 Al definir la soberanía como capacidad de ser violento impunemente, Maistre es heredero de Píndaro. Sobre la tradición pindárica de la soberanía, véase Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida,* trad. Antonio Gimeno Guspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 45-47.

59 Maistre, *Du pape,* p. 152.

abierto por Rousseau cuando asegura, en el capítulo 11 del libro III del *Contrat social,* que todas las naciones perecen.[60] En *De la souveraineté,* Maistre está de acuerdo con el ginebrino: todo pueblo sigue un desarrollo parabólico que termina en su desaparición. Sin embargo, en *Du pape* se acerca más a la opinión de Mably, para quien, aunque las naciones han muerto en el pasado, tal vez podrán vivir eternamente en el futuro.[61] Pero, al contrario que Mably, Maistre solo contempla una nación imperecedera —la Iglesia— cuya existencia es histórica, pero cuyo origen no es de este mundo. Los primeros papas anunciaron sin saberlo que el suyo era un «poder asistido»,[62] que surgía de forma pacífica y necesaria, incluso contra su propia voluntad.

La historia del papado está en armonía con sus orígenes. Ningún papa fue un usurpador, un conquistador ni un agresor. Esto puede demostrarse con detalle, incluso en el caso de Julio II (1443-1513) y sus guerras. Cada parte de los Estados pontificios fue adquirida por donación,[63] y los papas son los únicos monarcas que poseen en el siglo XIX los mismos territorios que poseían en el IX. Los pontífices no siempre han gobernado sin tacha y no siempre se han conformado a los imperativos morales abstractos que los historiadores les han impuesto retrospectivamente. Pero, en general, han sido más clementes y misericordiosos que la mayoría de los soberanos contemporáneos, que es cuanto puede determinarse justamente y cuanto puede exigirse de ellos como seres humanos.[64]

La visibilidad y facilidad con que la Iglesia nació y adquirió sus territorios revelan la naturaleza de su soberanía. La racionalidad de los papas —y su bondad generalmente superior a la de los reyes temporales— hace del papado un fenómeno histórico cuyo apogeo se sitúa entre los siglos XII y XV. Aunque el futuro podría traer un gobierno cristiano universal.

> La hipótesis de todas las soberanías cristianas, reunidas por la fraternidad religiosa en una especie de república universal, bajo la supremacía moderada del poder espiritual supremo, esta hipótesis, digo, nada tenía de chocante y

60 Sonenscher, *Sans-Culottes,* pp. 372-373.
61 *Ibíd.,* p. 373.
62 Maistre, *Du pape,* p. 153.
63 *Ibíd.,* p. 146.
64 *Ibíd.,* pp. 156, 183.

> podía incluso presentarse a la razón como superior a la institución de los Anfictiones. […] ¿Quién sabe lo que habría ocurrido si la teocracia, la política y la ciencia se hubieran podido poner en equilibrio tranquilamente, como sucede siempre cuando los elementos son abandonados a sí mismos y se deja hacer al tiempo?[65]

La concepción de un tribunal europeo presidido por el papa y protector de la paz europea se remontaba, como poco, a *De suprematu principum Germaniae* (1677) de Leibniz, libro que proponía un senado permanente de la cristiandad inspirado en los concilios ecuménicos y en el *Projet de paix perpétuelle* del *abbé* de Saint-Pierre. El *Génie du christianisme* de Chateaubriand y *De la réorganisation de la société européenne* de Saint-Simon y Augustin Thierry reavivan este planteamiento al criticarlo en su intento de reordenar la sociedad posrevolucionaria a partir de un poder espiritual. En Santa Elena, Napoleón también soñaba con la nueva Europa unida, pues deseaba ver el continente unificado en «el mismo cuerpo nacional» y se lamentaba de que la familia europea no poseyera un sistema político similar al congreso americano o a las anfictionías de Grecia.[66]

Las anfictionías de Napoleón y Maistre están ambas gobernadas por un individuo: en el caso de Napoleón, por él mismo, y en el de Maistre, por el Redentor de Europa al que espera con los místicos rusos y alemanes —el «hombre de genio» que operará la reconciliación de la religión y la ciencia, y que Bazard verá un día en el mismo Saint-Simon—. La diferencia entre la anfictionía de Maistre y los demás modelos contemporáneos radica en que estos últimos están producidos por lo que él llama la «fuerza humana», es decir, por la negociación política y la voluntad de gobernar. Maistre, para quien todo lo que es humano es efímero y debe consumirse, y para quien la monarquía solo es nacional o eclesial, nunca podrá imaginar su anfictionía administrada de forma duradera por un rey temporal sin la asistencia de la Iglesia, independientemente de la sabiduría de sus leyes, sino solo por la razón cristiana que asegura por doquier la universalidad y la permanencia del orden espiritual. Desde este punto de vista, la Europa de Maistre se parece más a la de Kant que a la de Napoleón. Es más una

65 *Ibíd.,* p. 194.

66 Biancamaria Fontana, «The Napoleonic Empire and the Europe of Nations», en Pagden (ed.), *The Idea of Europe,* p. 23.

federación de repúblicas que se reforman gradualmente que un imperio instantáneamente unido por un solo hombre.

Este ideal de una Europa casi federalista y de la doctrina de razón pontificia que la justifica casa con la percepción maistreana de los monarcas temporales como seres irracionales —percepción tardía que el conde desarrolla durante sus años en San Petersburgo—. Es cierto que *Du pape* atribuye a las familias reales una longevidad excepcional y un «instinto» político único.[67] Pero los reyes de *Du pape* son también presa de las pasiones, representantes de un modo de gobierno sometido a las tentaciones de la Revolución y del despotismo que, por ende, necesitan someterse a la autoridad divina.[68]

Es probable que el tarismo y el gobierno de Speranski influyan en esta toma de conciencia, aunque también concurren otros factores. La disputa epistolar con Blacas sobre el galicanismo incita a Maistre a estudiar más de cerca la política religiosa de Luis XIV y contribuye a atenuar su primera admiración volteriana por el rey-déspota del Gran Siglo.[69] El capítulo 1 del libro III de *De l'Église gallicane* lamenta el carácter orgulloso del Rey Sol, que olvidó que «solo Dios es grande» y causó más aflicción a la Santa Sede que ningún monarca francés desde Felipe el Hermoso. La visita de Maistre a Versalles, en 1817, le deja con una intuición de la tiranía que refleja sus nuevas perspectivas.

> Luis XIV todavía habita este palacio: todo está lleno de él, y ni sé cómo los frenéticos de la revolución perdonaron tantos monumentos de un rey que tan poco entendía *los derechos del hombre.* En la cámara donde murió este famoso príncipe; en aquella donde celebraba sus consejos, donde Colbert y Louvois opinaban ante Madame de Maintenon, que tejía; ante el retrato de cuerpo entero de Adelaida de Saboya, en las arboledas por donde paseaba Madame de Sévigné, sentí una especie de opresión. Ya no me queda nada por ver.[70]

Que los reyes cedan al liberalismo moderno tampoco es razón para creerles racionales. Si el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques,* que denuncia las constituciones escritas —e implícitamente, por

---

67 Maistre, *Du pape,* pp. 280-284.
68 *Ibíd.,* p. 198.
69 Véase *OC,* t. III, pp. 89-93.
70 Maistre, *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre,* p. 374.

ende, la Carta de Luis XVIII—, disgusta al rey de Francia, la correspondencia entre Maistre y Bonald no hace sino confirmar las tesis de este texto. En efecto, Bonald no deja de proclamar su desesperación de ultra. En 1817 exclama en una carta a Maistre: «¡Perecemos al grito de *Viva el rey y la carta*!»[71] Y, en un pasaje encendido, añade que «la ceguera de los reyes es un fenómeno cien veces más aterrador» que el fin del mundo causado por el fuego tras la caída de un cometa sobre la Tierra; porque los reyes ya no son los soles inmóviles de antaño, que animaban e iluminaban todo en torno a ellos —una referencia al Rey Sol, que sugiere el absolutismo nostálgico de Bonald—, sino «astros vagabundos que alteran el sistema de sociedades y, con sus debilidades o sus errores, no traen más que desorden y estragos».[72]

Pero Bonald escribe a un hombre que, aunque monárquico, mira a los reyes con escepticismo desde hace un decenio. En los albores de la «Europa de Metternich», cuando la razón de Estado se establece firmemente como la norma diplomática europea, los fervores místicos de Gustavo IV (1778-1837), rey de Suecia, inspiran a Maistre una mezcla de desprecio y tristeza. Gracias a su amistad con el barón Curt von Stedingk (1746-1835), embajador sueco en Rusia, Maistre conoce el real delirio religioso que recorre Europa durante la guerra finlandesa[73] y termina con la destitución del rey masón en 1809.[74] En su correspondencia diplomática, Maistre explica a su propio rey que todo comenzó en 1687, cuando Carlos XI (1655-1697) tuvo un premonitorio y sanguinario sueño sobre Gustavo IV, quien ahora vive aterrorizado por la posibilidad de que el sueño de su ancestro se haga realidad. Concluye el saboyano con una pizca de desdén: «Su Majestad sabe que Suecia es el país de los espectros, de las apariciones, de los milagros. Crea usted lo que considere oportuno al respecto: lo cierto es que en las circunstancias actuales esta brujería es punzante».[75]

---

71 Bonald, *Lettres à Joseph de Maistre,* p. 111.

72 *Ibíd.,* p. 120.

73 Nombre con el que se conoce el conflicto que enfrentó a Suecia y Rusia entre febrero de 1808 y septiembre de 1809, en el que se dirimió el futuro político de Finlandia (N. del T.).

74 Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 280. Sobre Maistre y Stedingk, véase Jean Rebotton, *Études maistriennes. Nouveaux aperçus sur la famille de Maistre et sur les rapports de Joseph de Maistre avec Monsieur de Stedingk,* Aosta, SOINS, 1974.

75 *OC,* t. xi, p. 261.

Las «circunstancias actuales» se refieren al levantamiento de Austria contra Napoleón y al tratado de Schönbrunn de 1805, que puso fin a las hostilidades y forjó la alianza entre Austria y Francia. Con toda Europa gobernada por Francia o aliada con ella por medio de tratados, Maistre piensa que el rey de una nación lo bastante afortunada como para ser aún libre debe desempeñarse de una manera más útil que haciendo la guerra con «dos potencias colosales, cuando una sola bastaría para aniquilar [a esa nación] diez veces».[76] Inspirado quizá por este episodio, empieza a reflexionar sobre la complicidad involuntaria de los reyes con las revoluciones que los destruyen, y sobre lo que la Iglesia puede hacer para moderar las pasiones reales e inspirar reformas racionales. Un indicio de cómo las noticias del delirio religioso de Gustavo IV afectaron a Maistre es que *Du pape* presenta un modelo de carta del pueblo sueco dirigida al papa, solicitando al sumo pontífice que medie entre los suecos y su malhadado monarca, que solo reina para perderlos.[77]

No obstante, nada convence a Maistre más firmemente de la ceguera y los fracasos de los reyes que las injusticias que siente que la corte de Cerdeña comete contra él desde los años noventa del siglo XVIII. Acusado, primero, de ser masón y rebelde cuando se encuentra en Lausana, después, tiene constantes conflictos con el brutal Carlos-Félix, hermano del rey, sobre la administración de la justicia en Cerdeña. Las ejecuciones sumarias y las encarcelaciones a perpetuidad de pobres e inocentes, a los que defiende sin éxito, le provocan un sentimiento de injusticia que jamás podrá perdonar a la casa reinante. Años después, el doloroso recuerdo de la ejecución de Pala —sardo acusado falsamente de traición por espías y testigos pagados por el rey, cuyo proceso Maistre estudiará exhaustivamente como juez del caso y por quien rogará clemencia hasta el último momento—[78] lo despertará sobresaltado en medio de la noche. Es probable incluso que este caso de Pala, tan comprometidamente bien conocido por Maistre —como seguramente otros parecidos— sea el origen de sus tensas relaciones con la Corona sarda.[79]

---

76 Maistre, *Du pape,* p. 195.
77 *Ibíd.,* pp. 195-197.
78 Véase Camcastle, *The More Moderate Side of Joseph de Maistre,* pp. 68-69.
79 Sobre la relación de Maistre con la corte sarda, véase Lebrun, *Joseph de Maistre,* pp. 178-181.

Lo que es seguro es que el sueldo que se le otorga como ministro en San Petersburgo es tan bajo que se ve forzado a separarse de su familia durante más de una década, en condiciones materiales que considera por debajo de las necesidades y de la dignidad de su rango —situación que agria más todavía sus relaciones con la corte de Cerdeña—. Su convicción de ser un súbdito devoto, que por lealtad a su rey ha renunciado a proposiciones lucrativas de otros monarcas que lo querían a su servicio, le lleva a pensar que los soberanos hereditarios son a veces los peores conocedores del interés de sus pueblos y del suyo propio.[80] Con el tiempo, acaba creyendo que los reyes legítimos pueden llegar a ser peores dirigentes que los reyes revolucionarios, al menos entre los pueblos rebeldes y en tiempos de crisis.[81] A raíz de Tilsit, cuando la necesidad de dar un gobierno a Grecia revela su urgencia, Maistre confiesa al ministro sardo de asuntos exteriores que, cuando se imagina a Napoleón o al rey de Cerdeña dirigiendo la Grecia rebelde, Napoleón se le antoja el mejor soberano, es decir, aquel que mejor impone y conserva el orden.[82] Puede incluso decirse que Bonaparte posee ventajas morales sobre las familias reales europeas: «Sé», escribe Maistre, «todo lo que se puede decir contra Bonaparte: es *usurpador,* es *asesino;* pero […] es menos *usurpador* que Guillermo de Orange, menos *asesino* que Isabel de Inglaterra».[83] Al final de su vida, de vuelta en Turín para ocupar cargos puramente honorarios, Maistre escribe que si no tuviera esposa, se haría jesuita.[84] Es una broma, pero ilustra el desencanto que le inspiran la corte y el mundo en general, así como su creciente deseo de poner su destino político a los pies de la encarnación terrestre del único Ser merecedor de eterna confianza.

En resumen, Maistre concibe su anfictionía europea y la doctrina de la razón pontificia que la justifica teológicamente como alternativas a los sistemas todavía más arbitrarios de los soberanos temporales. La continuación de *Du pape* demuestra que deposita su confianza en la razón eclesiástica hasta el punto de querer reinventar, en beneficio de Europa, el poder de dispensación de las soberanías que la Iglesia ha ejercido en la historia.

---

80 Remítase, sobre todo, a *OC,* t. IX, p. 345; t. X, pp. 51, 54, 258, 260, 287-288.
81 *OC,* t. X, p. 470.
82 *Ibíd.*
83 *Ibíd.,* p. 548.
84 *OC,* t. XIV, p. 124.

La doma de los reyes

El libro II de *Du pape* puede leerse como un pequeño tratado sobre la limitación de la soberanía. «El hombre, en su calidad de ser a la vez moral y corrompido, justo en su inteligencia y perverso en su voluntad, debe necesariamente ser gobernado».[85] La soberanía es el poder que dirige a esta criatura ambigua con reglas hechas no para tal caso o cual hombre, sino para todos los casos, todos los tiempos y todos los hombres. La naturaleza humana es tal que, si la soberanía se ha hecho necesaria por la corrupción humana, también se ha vuelto posible por la justicia innata del hombre, que en general quiere el bien cuando no se trata de sí. La soberanía no puede, así, hacer voluntariamente el mal más a menudo que el bien, pues eso sería contrario a la naturaleza humana y tendría el efecto de disolver el gobierno *ipso facto.* Al mismo tiempo, la soberanía no puede abandonarse a su suerte: siempre es preciso perfeccionarla e impedir sus excesos.

La delicada cuestión de la licitud de la rebelión emana de estas propuestas. Achenvall, Ferguson y Kant la formularon antes que Maistre y, creyendo que el pueblo puede decidir lo que es capaz de soportar, le habían reconocido —con la mayoría de los pensadores medievales, incluyendo Tomás de Aquino— el derecho a la rebelión. Maistre, por su parte, aborda la cuestión desde una nueva perspectiva: para él, la cuestión vital no es «quis iudicabit?», como lo era para Kant, sino «quomodo iudicabit?».[86] Antes de designar un juez, es necesario determinar si es posible juzgar. Del mismo modo que los límites de la soberanía son susceptibles de «más o menos», no se puede definir el punto a partir del cual un gobierno resulta tiránico y, por ende, justifica la rebelión. E incluso si se pudiera determinar este punto, la revuelta solo trae males: «La historia no tiene más que una voz para enseñarnos que las revoluciones, empezadas por los hombres más sabios, son siempre terminadas por los locos; que los autores siempre resultan sus víctimas y que los esfuerzos de los pueblos por fundar o aumentar su libertad acaban casi siempre por cargarlos de cadenas».[87] La siguiente

---

85 Maistre, *Du pape,* p. 129.

86 Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany,* Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 251.

87 Maistre, *Du pape,* p. 134.

declaración resume el capítulo 2 de las *Considérations sur la France* y calca la interpretación providencialista e irónica de la Revolución que Saint-Martin expone en su *Lettre à un ami:* «¡Cuántas veces, en la duración de un mismo pueblo, no se ha visto cambiar la forma de su gobierno, renovarse sus dinastías, y sus jefes y administradores ser reemplazados por otros jefes y otros administradores, que a su vez caían en el oprobio y el polvo!».[88]

No queda más alternativa que enfrentarse al tigre desencadenado —como demuestra el caso de Gustavo IV—. Debe existir una tercera opción. Aquí, Maistre sigue la lógica del «quis iudicabit?», pero llega a conclusiones bien diferentes de las de sus predecesores ilustrados y medievales. Si una autoridad sujeta al gobierno decide resistir, ese mismo acto aniquila la soberanía. Una autoridad exterior al gobierno puede, llegado el caso, enmendar la ley en vez de violarla, restringir el poder del soberano sin resistirse a él, y, por tanto, sin destruir la soberanía. Esto es precisamente lo que han hecho los papas durante siglos. Como extranjeros, no podían rebelarse, y como representantes de una autoridad divina, la punición que infligían a los reyes potenciaba la soberanía. En efecto, la restricción pontificia fortalece las soberanías, ya que acepta que su autoridad sea divina, dotada de una legalidad y una sacralidad más allá de los atributos personales de los soberanos, y controlable solo por una autoridad superior, espiritual, poseedora de poderes especiales para casos extraordinarios.[89] Es ahí donde, según Maistre, la Ilustración francesa se contradice sin saberlo, pues rechaza a los papas al mismo tiempo que se entusiasma por las constituciones.[90]

Y es ahí también donde se contradicen los jansenistas y los parlamentos, ya que la libertad de oponerse al rey que reivindican solo es posible si la autoridad espiritual controla la autoridad temporal, control que precisamente los galicanos y los jansenistas denuncian como opresivo. Solo si los reyes se someten a los papas en tiempos de revuelta, puede desarrollarse plenamente la sociedad civil y ahorrarse la sangre inocente.

Para reforzar sus opiniones contrarrevolucionarias, Maistre extrae sus argumentos de los debates sobre la justa resistencia surgidos al calor del

---

88 Saint-Martin, *Lettre à un ami,* p. 68.
89 Maistre, *Du pape,* p. 137.
90 *Ibíd.,* p. 138.

interdicto proclamado por el papa contra Venecia en 1606. A la sazón, Belarmino apoyó a Pablo V contra la tesis de Paolo Sarpi (1552-1623) de que cada súbdito debía obedecer a su soberano cualesquiera fueran las circunstancias. Para preservar la autoridad del sumo pontífice frente a la apostasía, Belarmino afirmó, radicalmente, el derecho universal a la resistencia activa y pasiva a las leyes y a los soberanos injustos, tanto laicos como eclesiásticos. Venecia podía, pues, desobedecer a sus dirigentes plena y justamente. Aunque Belarmino elaboró su argumento para una ocasión especial, no era la primera vez que rebajaba el poder temporal de los soberanos para proteger las prerrogativas del pontífice. Las *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis hereticos* (1586-1589), la obra que lo catapultó a la fama —y que Maistre anota— afirmaba que la Iglesia ha de poseer poder sobre los asuntos temporales, ya que esto es necesario para preservar la unidad y el orden, pero que, al mismo tiempo, como Cristo nunca *ejerció* él mismo el poder temporal, dicho poder en su forma papal debía permanecer puramente indirecto. Sixto V (1520-1590) quiso introducir el libro en el Índice por esta última opinión, pero murió antes de la condena final. Así es como sobrevivió, en el texto católico fundador de la eclesiología moderna, la idea subversiva de que los papas no son soberanos temporales más que a través de otros soberanos.

Combinada con la licitud de la justa resistencia, la idea de una soberanía pontificia estrictamente subordinada podría haber dado lugar a una teología política que limitara la autoridad de la Santa Sede. Maistre, no obstante, permanece fiel a Belarmino invirtiéndolo e interpretando el carácter mediato de la soberanía eclesiástica como una prueba de que los papas son los verdaderos autores del derecho soberano temporal. Para demostrarlo, se apoya en la historia. Cuando Europa se levantó sobre las ruinas del Imperio romano de Occidente, los papas poseían «una cierta competencia sobre las cuestiones de soberanía»[91] universalmente reconocida. Durante las invasiones bárbaras, rogaban al emperador de Constantinopla que viniese en ayuda de Occidente, mientras predicaban «a los pueblos que se arrojaban en sus brazos» la paciencia y la obediencia al emperador.[92] Pero nada podía hacer este por Italia, ya que había firmado

91 *Ibíd.,* p. 188.
92 *Ibíd.,* p. 150.

con los bárbaros tratados que dependían de su no injerencia. Así fue como los papas se convirtieron en soberanos obligados de Italia. Gobernaron de Nepi a Nápoles y utilizaron su poder temporal para contener a los bárbaros, menester que los mantuvo tan atareados que el ocupante del trono pontificio «[dudaba] a menudo de si [era] príncipe o pontífice».[93]

La lealtad a un emperador apocado,[94] sin embargo, no podía durar para siempre. Al cabo, los pueblos de Italia, «llevados a la desesperación, no pidieron consejo más que a sí mismos». Los papas devinieron duques de Roma y «volvieron la vista a los príncipes franceses», los únicos capaces de proteger Italia.[95] Cuando León III coronó a Carlomagno en el año 800, reconoció oficialmente el nacimiento de una nueva estirpe de reyes limitados por la ley divina y, con el mismo gesto, certificó que la posteridad de Sem y de Cam —cuya máxima de gobierno es «haced todo lo que queráis, y cuando nos cansemos, os degollaremos», que viendo venir «el cordón o el puñal, los prefiere no obstante a la desdicha de morir de aburrimiento en medio de [los europeos]»— no podía ser ya la del nuevo reino cristiano.[96] Así pues, Europa nació, a la vez, con la institución de una forma de soberanía limitada por la ley cristiana y de una revuelta legal, por así decirlo, contra Oriente. Aquí *Du pape* revela su carácter revolucionario. Europa surgió de una rebelión y fue salvada por una Iglesia que planeó racionalmente el futuro político. Ahora sus males presentes pueden curarse transformando la Iglesia —que siempre ha sabido mostrarse, cuando ha hecho falta, como un instrumento revolucionario— en un instrumento de estabilidad.

Paradójicamente, la revolución de la Iglesia se hizo ineludible por la necesidad de moderar la soberanía para resolver un problema de alcance universal e inherente a la naturaleza misma de la ley. Este puede declinarse

---

93 *Ibíd.,* pp. 148-149.

94 Maistre olvida aquí que era Irene la Ateniense (725-803) —que se hizo llamar *basileus* («emperador») en vez de *basilissa* («emperatriz»)— quien se sentaba en el trono del Imperio romano de Oriente en el momento de la coronación de Carlomagno. Aunque quizá el lapsus de memoria sea deliberado: León III (750-816) consideraba que era lícito coronar al rey de los francos, ya que, al estar ocupado por una mujer, el trono de Bizancio estaba vacante.

95 Maistre, *Du pape,* p. 150.

96 *Ibíd.,* p. 131.

así: la ley se adapta mal a todos los posibles casos reales, la humanidad no puede predecirlo todo, y la naturaleza misma de las cosas hace que algunas varíen hasta el punto de que pueden «salir por su propio movimiento del círculo de la ley», mientras otras, «dispuestas por gradaciones insensibles bajo ciertos géneros comunes, no pueden aprehenderse con un nombre general que no sea falso en los matices».[97] Los casos reales de excepción —es decir, las crisis políticas y militares y los abusos del poder soberano— requieren incluso la suspensión de las leyes que de ordinario gobiernan las naciones. El problema es común a todas las sociedades humanas, pero solo Europa ha encontrado, en el papa-Iglesia, una manera pacífica, racional y legal de resolverlo.

La intervención de la Iglesia en tiempos de crisis permite concebir una expansión del cristianismo capaz de asegurar la correcta aplicación de la constitución libre y del derecho internacional a toda la humanidad. Gracias a la Iglesia, la ley europea que limita la soberanía podrá exportarse al mundo entero. *Du pape* sitúa en su contexto histórico el argumento, elaborado veintidós años atrás en *De la souveraineté du peuple,* de que el rey europeo debe su soberanía universalizante a su sumisión a una constitución divina. La diferencia es que ahora la Iglesia encarna esta constitución, que el papa ejerce la soberanía temporal cuando se suscita legítimamente la cuestión de la deposición del soberano, y que en el futuro la expansión de Europa coincidirá con la de esta relación especial entre el poder espiritual y temporal. De este modo, el absolutismo monárquico que siempre se ha asociado (de manera bastante superficial) con Maistre, desaparece. Este hecho se hace especialmente evidente al tomar conciencia de que toda la teoría de la libertad político-religiosa que Maistre formula en *Du pape* deriva de su observación de la Iglesia ortodoxa bajo Alejandro I.

Unidad y libertad contra los *raskólniki*

Casi inmediatamente después de su llegada a San Petersburgo en 1803, Maistre empieza a reunir anécdotas sobre la vida rusa, prolongando así una costumbre familiar (por las tardes, nos cuenta Lamartine, su

---

97 *Ibíd.,* p. 135.

hermano pequeño André anotaba las anécdotas humorísticas del día). Vivaces y diversas, la mayor parte de estas historietas rusas de Joseph reflejan de un modo u otro la sumisión eclesiástica al zar que siguió a la disolución del patriarcado moscovita a manos de Pedro el Grande (1672-1725) y el establecimiento de un Santo Sínodo subordinado a la autoridad imperial. Antes incluso de implicarse en la política cortesana, Maistre se siente fascinado por la relación entre la Iglesia y el Estado en Rusia. Encontrarse por vez primera en un país no católico lo incita a mirar la vida civil con otros ojos. Sus observaciones no solo aclaran las motivaciones de su argumento, presente en el libro II de *Du pape,* de que Europa nació el día en que un papa coronó a un emperador, sino también el carácter de la Iglesia cristiana —liberadora y unificadora— que describe en el libro III. La Iglesia rusa reflejada en las anécdotas parece impotente ante la esclavitud moral y política. En ellas leemos cómo un joven criado es golpeado hasta la muerte por su dueño sin que el cura ose siquiera protestar, a pesar de las señales de violencia en el cadáver;[98] cómo un cura ebrio deja caer a un bebé en la pila bautismal; cómo otro pierde el Santísimo Sacramento en un viaje;[99] cómo una vez Pedro el Grande tuvo un arrebato de «rabia extraordinaria» cuando un doctor de la Sorbona le sugirió dejarse aconsejar por el episcopado ortodoxo antes de poner en marcha su programa religioso, y amenazó con apalear a los obispos si osaban oponérsele;[100] etcétera.

Más preocupantes, para Maistre, son los «cismáticos» o *raskólniki,* a quienes llama vagamente «origenistas», divididos en más de cuarenta sectas repartidas por toda Rusia. Como muchos grupos religiosos secretos o marginados, los *raskólniki* —los viejos creyentes ortodoxos que rechazan las reformas del patriarca Nikon (1605-1681)— suscitan las más exageradas calumnias a propósito de sus ritos y prácticas, que Maistre, influido por el testimonio de la princesa Golitsin, parece creer ingenuamente. Cuenta, horrorizado, cómo algunos practican la castración y se mutilan, mientras otros «rechazan el matrimonio y se juntan como las bestias»; cómo algunos obedecen a sacerdotisas, mientras otros sacrifican a sus hijos para el sacra-

---

98 Fidèle de Grivel y Joseph de Maistre, *Religion et mœurs des russes,* Ivan Gagarin (ed.), París, E. Leroux, 1879, p. 31.
99 *Ibíd.,* p. 27.
100 *Ibíd.,* p. 45.

mento de la comunión.[101] Según Maistre, la causa fundamental de esta proliferación de la impiedad es la sumisión de una Iglesia ortodoxa demasiado débil para impedir la tutela imperial y la división de las comunidades de la fe.

El libro III de *Du pape* relata la distinta e idílica historia de una Iglesia cristiana que no solo se ha sacudido el yugo de los tiranos en tiempos de adversidad, sino que ha implantado la libertad en las raíces mismas de la sociedad civil. En todo tiempo y lugar antes del cristianismo, «la esclavitud siempre se consideró como una pieza necesaria del gobierno y del estado político de las naciones». Ningún filósofo o legislador pensó en condenarla. La intuición de que «el hombre es demasiado malvado para ser libre», y de que, por tanto, no se puede gobernar una sociedad donde la libertad civil reine por doquier «sin algún auxilio extraordinario»,[102] aseguraba la perpetuación de la propiedad del hombre por el hombre. Pero el cristianismo liberó a los seres humanos de la tiranía de sí mismos para someterlos a una ley, encarnada en el clero, que los perfecciona espiritual y moralmente, y cuya derivación política no es otra que la soberanía europea.

No es que el cristianismo relaje la autoridad sobre la humanidad —pues esta debe ser gobernada siempre y en todas partes—, es más bien que la fe de Jesús subyuga a la humanidad elevándola y enseñándole a gobernarse. La distinta condición de las mujeres en las sociedades cristianas y no cristianas es ilustrativa al respecto. Fuera de la cristiandad, donde reina «el imperio desordenado del hombre sobre la mujer»,[103] esta es degradada y le devuelve al hombre, cuyo corazón gobierna, toda la perversión que de él recibe. Tales naciones se estancan en un «círculo vicioso», donde el vicio es un deber y la inmoralidad el corolario inevitable de la servidumbre, del que no pueden salir por sus propias fuerzas. Solo el cristianismo posee «el medio más eficaz de perfeccionar al hombre»: «ennoblecer y exaltar a la mujer». La mujer cristiana es verdaderamente un «ser sobrenatural», puesto que es libre y desempeña un papel por encima de su simple naturaleza —que ella cumple prestando «inmensos servicios» a la sociedad.[104]

---

101 *Ibíd.,* pp. 32-35.
102 Maistre, *Du pape,* p. 232.
103 *Ibíd.,* p. 235.
104 *Ibíd.,* p. 236.

Todavía más exaltado por la «ley de amor» está el clero cristiano, que, como vehículo y representante de la razón divina, ayuda a formar y a educar a los individuos libres que componen la sociedad cristiana. Al insistir en que lo importante para la salud y la libertad sociales no es el engendramiento fortuito sino la educación de mujeres y hombres cristianos, Maistre subraya que, lejos de destruir las sociedades con el celibato y de limitar el crecimiento de la población, como algunos sostienen, cada sacerdote a lo largo de su vida da cien niños al Estado. No se trata, además, de «una población precaria, miserable y aun peligrosa para el Estado, sino de una población sana, opulenta y disponible».[105] Así, el clero reproduce en la sociedad civil lo que la Iglesia entera consigue para la soberanía. Doma el elemento feroz del carácter humano, fomenta la libertad perfeccionando moralmente a la humanidad e impide el doble mal de la revuelta y de la servidumbre. Al hacerlo, alcanza un punto de «justo equilibrio» parecido al que la Iglesia establece en la política internacional, contrapesando un poder «inmenso sin ser desordenado» y una obediencia «perfecta sin ser vil».[106] La sociedad resultante puede funcionar, unirse y promover la felicidad sin la dominación primitiva que a juicio de Maistre ata las sociedades no cristianas.

Aunque ideal, esta visión revela dos aspectos cruciales del pensamiento de Maistre. Primero, que la libertad civil depende de la superación de las pasiones: ninguna nación ni institución pueden ser libres si los individuos que las componen no están emocionalmente emancipados, es decir, si no han logrado no ser esclavos de sus sentimientos. Y segundo, que la libertad política nace de la relación entre el trono y el altar. Por una parte, Maistre cree con Rousseau que cada nación debe tener su religión: «Los derechos del soberano y los derechos de la Iglesia se confunden y los supuestos derechos de la soberanía se atribuyen a la Iglesia».[107] Por otra, aunque Maistre afirma que la monarquía europea confiere libertad gracias a la sumisión del rey a la ley cristiana, no desvela el funcionamiento político de la religión —con la excepción, por supuesto, del caso extraordinario del rey cuya deposición se considera—. Eso es porque la religión es el principio funda-

---

105 *Ibíd.,* p. 272.
106 *Ibíd.,* p. 278.
107 Citado en Richard A. Lebrun, *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre,* Ottawa, University of Ottawa Press, 1965, p. 154.

mental de la sociedad y, más que ningún otro poder, debe permanecer inexplicable y silenciosa para actuar con eficacia.

Más explícito, *Du pape* no solo relata con prolija erudición la hostilidad histórica entre los reyes y los papas, sino que también explica cómo los pueblos del futuro pedirán a los papas que arbitren entre ellos y sus reyes veleidosos. Ya hemos visto que Maistre nos ofrece incluso el modelo de carta del pueblo sueco al Vaticano.[108] Los pasos precisos que dará el papa, sin embargo, no están claros: cuando Dios construye, lo hace a escondidas, pero que su vicario deba decidir ahora la suerte de los reyes confirma que la Iglesia maistreana del fin de los tiempos se ha convertido, paradójicamente, en un agente revolucionario. Demasiado impaciente para esperar a que Dios hable, ella fabrica y exporta la política, erigiéndose en garante de la libertad a escala nacional e internacional. Maistre apoya así la unidad soberana de la Iglesia y el Estado, pero preconiza, implícitamente, su separación constitucional, con el objetivo último —al que jamás se alude en los retratos intelectuales que habitualmente se hacen de él— de reforzar la libertad del pueblo y de contener a los monarcas irracionales.

Proveedora universal de libertad, tanto emocional como política, la Iglesia es la constitución civil que ha creado la sociedad europea, y que puede ahora reunificar el continente. Igualmente, puede hacer de toda la Tierra una comunidad cristiana libre —si logra preservar su lengua universal.

El sublime latín

La lengua litúrgica de la Iglesia occidental formó y expresó el genio de Occidente, esa «razón exquisita» cuyo delicado tacto palpa la esencia de las cosas. Lengua del «pueblo-rey», «nacida para gobernar»,[109] el latín sostiene la grandeza de Roma, civilizando las regiones del mundo que la conocen e infundiendo la espiritualidad en todas las lenguas que la tocan. En un mapa, la línea que marca el fin de su área de influencia dibuja los límites de la fraternidad europea. Dentro de esa frontera, está el lenguaje de la Cristiandad, de la ciencia europea y de la unidad. Por eso, la sublevación

108 Véase Maistre, *Du pape,* p. 98.
109 *Ibíd.,* p. 125.

de la Ilustración contra el latín ha destruido la civilización y la solidaridad del continente. También ha asestado un golpe mortal a la belleza. Basta con fijarse en los pedestales de las estatuas inglesas contemporáneas para darse cuenta de que este gusto severo, esta capacidad de expresar la verdad con pureza y concisión que solo el latín poseía, se ha evaporado:

> En lugar de ese noble laconismo, leerá usted historias en lengua vulgar. El mármol, condenado a parlotear, llora la lengua de la que tomaba ese bello estilo, famoso entre todos los estilos, y que desde la piedra en la que estaba esculpido se lanzaba en la memoria de todos los hombres.[110]

Con el latín, Europa pierde su memoria, su cultura, su estética, su espiritualidad; deserta de esta expresión concreta, tan contraria a los discursos abstractos de los filósofos, que revela la esencia de las cosas con solo nombrarlas.[111] Pero no se ha perdido todo. En el futuro, Europa se expandirá —cultural y espiritualmente— no gracias a la dominación de unas naciones sobre otras, sino merced al ministerio de la Iglesia. Inevitablemente, este tipo de expansionismo religioso —firme enemigo, es importante decirlo, del imperialismo político y económico— estará acompañado por la resurrección, y la vida eterna, del latín.[112]

Una vez más, son los acontecimientos religiosos en Rusia los que incitan a Maistre a ocuparse del latín. En septiembre de 1812, la Sociedad Bíblica Rusa (en adelante SBR), una sección de la Sociedad Bíblica, se establece en San Petersburgo. Casi de inmediato, empieza a distribuir masivamente ediciones baratas de la Biblia en eslavo para los creyentes ortodoxos y, a petición de Alejandro, a publicar el Nuevo Testamento en ruso. Fiel a sus orígenes radicales en la Low Church, la SBR rechaza el gobierno eclesiástico, los sacramentos y el culto litúrgico y antepone el individualismo, la alfabetización de las masas y el nacionalismo cultural. Lo hace con la intención de curar la ignorancia y de difundir la espiritualidad a través de la palabra de Dios. La SBR adquiere muy rápidamente una gran influencia, convirtiéndose no solo en un socio privilegiado del gobierno, sino en una de las instituciones más poderosas del imperio. Esa posición le permite promover la tolerancia ante la heterodoxia. Durante su auge, la

---

110 *Ibíd.,* p. 126.
111 *Ibíd.,* p. 77.
112 *Ibíd.,* p. 127.

condición de las Iglesias tradicionales se deteriora y la Iglesia ortodoxa deviene «la primera Iglesia entre sus pares».[113]

Opuesto, como era de esperar, a dicha sociedad, Maistre empieza a considerar las virtudes socializantes del latín, es decir, de la lengua de la Biblia Vulgata a la que la SBR se opone. Para él, las cualidades expresivas y mnemónicas de esta lengua representan la antítesis de la ideología evangélica de la SBR, concentrada en la disponibilidad escritural. Esta última, sigue Maistre, es una ideología en sus mejores momentos estéril y en general desintegradora, puesto que, «leídas sin notas y sin explicación, las Sagradas Escrituras son un veneno»[114] que solo sirve para suscitar conflictos. Maistre observa que la SBR, demasiado preocupada por las estadísticas, «nos enseña cada año cuántos ejemplares de la Biblia ha lanzado al mundo; pero siempre olvida decirnos cuántos nuevos cristianos ha engendrado».[115] No se evangeliza, según él, difundiendo informaciones, sino con «la predicación imperativa acompañada de la música, de la pintura, de los ritos solemnes y de todas las demostraciones de la fe sin discusión».[116] El espíritu cristiano debe alimentarse con los valores y las tradiciones que las instituciones eclesiásticas encarnan y que el latín transmite. Que el *vulgus* no lo entienda del todo carece de importancia, ya que el progreso espiritual depende menos de comprender las cosas espirituales —a menudo oscuras para el espíritu humano— que de sentirlas y de vivirlas.[117] La tradición universal que el latín representa —la intelectualidad, el ritual eclesiástico y el pasado espiritual de Europa, al igual que el futuro religioso de las demás regiones del mundo— se opone al patriotismo sectario de «la ciencia» protestante, invariablemente destructiva aunque históricamente necesaria.

Como la SBR, la Santa Alianza de 1815 conduce a Maistre a meditar la relación entre la integración social y la educación espiritual del individuo. Pero, contrariamente a la SBR, la Santa Alianza suscita la perspectiva de la unidad cristiana de Europa con una actualidad que concierne personalmente a Maistre, y que le incita a definir, en el libro IV, su sueño de una era inminente.

---

113 Martin, *Romantics, Reformers and Reactionaries,* p. 160.
114 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 774.
115 Maistre, *Du pape,* p. 221.
116 *Ibíd.,* pp. 223-224.
117 *Ibíd.,* p. 127.

La Santa Alianza

En febrero de 1817, Maistre escribe al ministerio sardo de asuntos exteriores que el cuarto y último libro de *Du pape,* consagrado a las relaciones entre el papado y las Iglesias cismáticas, es una refutación de las *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe* de Alexandre Stourdza. Reformador político y consejero del zar, Stourdza fue el principal pensador de la Santa Alianza la primera década del siglo XIX. Ortodoxo ferviente, condenaba el esplendor de la civilización latina como una traición al cristianismo. Concebidas en parte como una denuncia del catolicismo tras la expulsión de los jesuitas de San Petersburgo, en diciembre de 1815 y enero de 1816, las *Considérations* causan impacto en Maistre, que las describe como «una exposición de los principales dogmas cristianos derivados de las Sagradas Escrituras», seguida de «una apología de los dogmas y los ritos de la Iglesia griega» y de «un ataque de los más violentos contra la doctrina latina».[118] Las *Considérations* —cuyo título recuerda a la primera obra de éxito de Maistre— dejan al saboyano «atormentado» hasta tal punto que llama *Du pape* «el anti-Stourdza».[119] No es solo que el texto de Stourdza ataque ferozmente el catolicismo, y más particularmente su variante jesuita, sino que Stourdza es un hombre al que Maistre tiene en alta estima, además de ser el hermano de Roksandra Stourdza, una de sus amigas petersburguesas. Para esclarecer la argumentación de *Du pape* —sobre todo en el libro IV— es preciso, pues, recordar la historia de sus relaciones con los Stourdza.

Alexandre y su hermana Roksandra eran aristócratas moldavos cuyos tíos, funcionarios otomanos, fueron ejecutados sumariamente por orden del gobierno turco. La familia Stourdza quedó devastada por esta tragedia y se mudó a Rusia, donde los dos hermanos se criaron como patriotas griegos en el círculo del carismático Ioannis Kapodistrias (1776-1831). Era este un ambiente antiislámico y antiturco dedicado al servicio del zar, considerado como el protector de la futura independencia griega. Roksandra ejerció una influencia notable sobre su hermano menor: su odisea religiosa llevó a ambos, primero, a Maistre, y, más tarde, al misticismo pietista que estaba en boga en Alemania en las dos primeras décadas del siglo XIX.

---

118 *OC,* t. XIV, p. 83.
119 Véase *Ibíd.,* p. 212.

Roksandra y Maistre se encontraron por primera vez en 1807 en casa del almirante Pável Chichágov, y durante los siguientes cinco años se hicieron inseparables. Aparte del catolicismo y la ortodoxia, estaban de acuerdo en todo, compartían las mismas opiniones políticas, las mismas ambiciones sociales y gran parte de los intereses espirituales. Maistre, que siempre prefirió la compañía femenina, encontró en la joven de veintiún años una amiga devota. Roksandra, por su parte, admiraba al diplomático, adquirió con entusiasmo un conocimiento enciclopédico de sus citas y se benefició de su protección en la Corte. Maistre estuvo en el origen de su fulgurante ascensión a la posición de dama de honor de la emperatriz Elizaveta, presentándola a la condesa Golovina, a quien él había convertido al catolicismo.[120]

En 1812, no obstante, la fortuna social y la amistad de Maistre y Roksandra empezaron a cambiar. Los «taristas» se hicieron desagradables al zar, de suerte que la nueva dama de honor ya no podía frecuentar a su amigo tan libremente como antes. Además, en 1813, Roksandra acompañó a la familia imperial durante un viaje a Alemania y al año siguiente regresó a Rusia muy cambiada, impregnada de las ideas pietistas y del providencialismo del Despertar que Johann Heinrich Jung-Stilling (1790-1817) y Juliane de Krüdener (1764-1824) le habían predicado en Baden. A ello siguió el quiliasmo de Franz von Baader (1765-1841), a quien conoció en 1815. Anteponiendo la devoción personal a la exactitud dogmática e interpretando las guerras napoleónicas como los signos anunciadores de un apocalipsis que vendría del Este, Roksandra manifestó desde entonces una piedad romántica, introspectiva y patriótica de devoción a los reyes y de vínculos personales entre las personas como medios para llegar a Dios. Esta nueva espiritualidad no podía ser del total agrado de Maistre, no solo por su origen protestante, sino también por su romanticismo, pues, al contrario de lo que frecuentemente se supone, Maistre no era en absoluto un romántico, sino un hijo racionalista del siglo XVIII.

Casi inmediatamente después de su adhesión al pietismo, Roksandra se convirtió en una ardiente propagandista de esa fe entre los ortodoxos no tradicionales. Desde Alemania, escribió a su hermano recomendándo-

120 A. Markovits, «Joseph de Maistre i Sainte-Beuve v pismach k R. Sturdza-Edling», en *Literaturnoye nasledstvo,* 33, 1939, p. 388.

le las obras de Jung-Stilling. Alexandre respondió con escepticismo, previniéndola contra los «libros alemanes», pero un año más tarde el mismo zar pidió ser admitido como hijo espiritual del «matrimonio místico» que Roksandra había contraído con el «patriarca del Despertar».[121] Así es como, en 1815, Roksandra empezó la educación pietista del emperador. Le recomendó a Madame de Krüdener y le predicó el Despertar en el Congreso de Viena hablándole de la paz interior, de la comunión con Dios a través de la renuncia al mundo y de la sumisión a la voluntad divina. Esas lecciones le valieron el breve favor del emperador y, acompañadas de lecturas iluministas y de los esfuerzos de la baronesa de Krüdener, dieron sus frutos en la firma de la Santa Alianza, el 26 de septiembre de 1815. En ese documento de emoción espiritual, el zar y los monarcas de Prusia y de Austria reconocían entre ellos una «verdadera e indisoluble fraternidad», viéndose a sí mismos «como delegados de la Providencia para gobernar tres ramas de una misma familia», y a sus pueblos, «como miembros de una misma nación cristiana». Asimismo, declaraban estar determinados a no hacerse jamás la guerra entre ellos, y a ayudarse mutuamente a aplicar los principios cristianos eternos «de Justicia, de Caridad y de Paz».[122]

Las lecciones pietistas al emperador, sin embargo, le granjearon a Roksandra la animadversión de la emperatriz, que la despidió hacia finales de 1815. Los dos años precedentes, sin embargo, habían bastado a la joven para extender entre la aristocracia rusa una variedad de ecumenismo que, aplicada a la diplomacia, suponía una revisión de la política internacional europea desde la guerra de los Treinta Años. En esa época, con el fin de paliar los conflictos ocasionados por las rivalidades religiosas, el interés nacional sustituyó al confesionalismo y al apego sentimental a la persona del soberano como principio determinante de las relaciones internacionales. Tal fue el logro del tratado de Westfalia que el papa había condenado. Quizá por eso el pietismo diplomático, tan poco armonizable con la ética del egoísmo racional, atrajo, en primer lugar, entre las naciones europeas, a una Rusia que estaba implicada en la política europea

121 Véase Martin, *Romantics, Reformers and Reactionaries,* p. 155.

122 «Tratado de la Santa Alianza», en <http://www.derechointernacional.net/publico/fuentes-normativas-generales/conv-de-interes-historicos/337-tratado-de-la-santa-alianza.html>. Consultado en septiembre de 2016.

desde hacía menos de un siglo, y que tomaba prestadas sus máximas diplomáticas de Bizancio.

Maistre, tal vez ayudado al respecto por los jesuitas de San Petersburgo, se opone a este nuevo ideal de las relaciones internacionales. En *Du pape,* propone un ecumenismo europeo más compatible con la práctica contemporánea de la diplomacia y deliberadamente contrario a los ideales de la Santa Alianza. El fin de la amistad entre Roksandra y Maistre puede entenderse como una consecuencia del desarrollo, en el interior de los círculos conservadores, de dos variedades de europeísmo religioso, una ortodoxa-pietista y otra ultramontana.

El libro IV de *Du pape,* que detalla la relación histórica entre el papa y las Iglesias orientales, describe una Iglesia griega impregnada de un principio d*e* «insurrección contra la unidad soberana»[123] mucho más poderoso políticamente que toda afinidad dogmática entre el catolicismo y la ortodoxia. El final del libro IV es una arenga contra los griegos, el pueblo que habla tal vez la lengua más bella que haya sido hablada por los seres humanos,[124] que elevó la estética y las artes a alturas sublimes, pero que dejó que la belleza lo corrompiera y convirtiera a sus gentes en sofistas, pendencieros, amantes de la forma y la disputa, seductores, imitadores, mentirosos, esclavos, a propósito de los cuales Cicerón decía que su testimonio no debía aceptarse ante un tribunal, ya que su nación desconocía la buena fe y la sacralidad de los juramentos.[125]

Es probable que el resentimiento de Maistre hacia Roksandra y su hermano inspire esta diatriba: nadie es más responsable de la marcha forzosa de Maistre y de los jesuitas de San Petersburgo que Alexandre, cuyas *Considérations* aconsejan indirectamente la censura y las medidas reaccionarias del gobierno ruso contra los católicos, y cuyo poder de «atormentar» a Maistre sigue aumentando incluso después de su partida de Rusia. El saboyano estima que la verdadera venganza de los ortodoxos contra las conversiones al catolicismo operadas por los jesuitas y por él mismo debería haber sido convertir a un número igual de católicos a la ortodoxia, no

123 Maistre, *Du pape,* p. 320.
124 *Ibíd.,* p. 332.
125 *Ibíd.,* p. 330-332.

expulsar a los católicos. De hecho, su «querella fratricida» con Stourdza puede haber teñido incluso sus críticas de la Sociedad Bíblica, pues el griego era uno de sus miembros.[126]

Aun así, el libro IV de *Du pape* propone medios para alcanzar la unidad cristiana. Esta unidad exige, de entrada, que «la ciencia» —entendida tanto en el sentido dieciochesco de razonamiento discursivo como en el sentido teológico de exégesis escritural— sea temporalmente abandonada. La historia demuestra que el exceso de razonamiento crítico engendra la disolución religiosa. Y, aunque Maistre está persuadido de que «la ciencia y la fe no se aliarán jamás fuera de la unidad»,[127] espera con impaciencia su reunión como el corolario de la unidad cristiana. Al respecto, escribe que ya es posible ver en los protestantes «un deseo ardiente y puro, separado de todo espíritu de orgullo y de contención»,[128] acelerando su retorno a la unidad. Asimismo, predice que los límites religiosos nacionales serán borrados, empezando por las Iglesias orientales.

Como un reflejo de la evolución de su relación con los Stourdza, la actitud de Maistre con respecto a la Santa Alianza es, primero, favorable y va cambiando con el tiempo. En 1816, cuando su propio rey es invitado a firmar el tratado, Maistre le aconseja hacerlo. El iluminismo de la Alianza, explica él, «prepara a todos los hombres para el catolicismo, extinguiendo los odios de sectas».[129] En esa época Maistre parece mirar a los pietistas con benevolencia, como lo hacía cuatro años antes cuando, redactando los *Quatre chapitres sur la Russie,* y quizá persuadido por Roksandra, los describía con simpatía como ecumenistas de buena fe cuya espiritualidad los acercaba al misticismo católico.[130] En 1818, sin embargo, cuando escribe su *Lettre à Monsieur le marquis… sur l'état du christianisme en Europe* —un discurso en clave al zar—, Maistre ha cambiado de opinión. Texto desesperado, la *Lettre* acusa a la «gran potencia» (Rusia) de haber «abrazado el sueño funesto de la *religiosidad,* o del *cristianismo universal*».[131] La Santa

---

126 Véase Stella Ghervas, *Réinventer la tradition: Alexandre Stourdza et l'Europe de la Sainte-Alliance,* París, Honoré Champion, 2008, pp. 12, 314, 321, 323-324.

127 *Ibíd.,* p. 306.

128 *Ibíd.*

129 *OC,* t. XIII, p. 291.

130 *Ibíd.,* t. VIII, pp. 327-832.

131 *Ibíd.,* t. VII, p. 512.

Alianza nacida de ese sueño ha demostrado que los soberanos pretenden consolidar todas las sectas, no forjar una verdadera unidad cristiana. «Todos los príncipes» de Europa están, pues, «destronados en un sentido, puesto que ya no hay ninguno que reine tanto como su padre y su abuelo».[132]

Debe por tanto buscarse un sistema independiente de los talentos y de las disposiciones de los individuos. Las *Mémoires politiques et correspondance diplomatique* (1858) de Maistre teorizan un equilibrio europeo en el que los poderes pequeños, con su amenaza constante de aliarse unos con otros, mantienen a los grandes poderes geográficamente separados, reduciendo así los contactos entre ellos. Es una tentativa de evitar el militarismo y, sobre todo, la carrera armamentística emprendida por Federico II y Alejandro I.[133] En *Du pape,* estos soberanos, en los que el gusto militar no es sino un signo de sus diversos fracasos, aparecen como estrategas políticos sin discernimiento que han permitido ser devueltos a la tierra, y que ya no son más que hombres.[134]

Es una ironía de la historia del pensamiento que esta doctrina política que soslaya el sentimiento personal hacia los reyes y recomienda un orden internacional establecido sobre el interés común concuerde tan fácilmente con los principios racionalistas y seculares de la diplomacia austriaca a la que Maistre debe oponerse en cuanto que católico y súbdito sardo. Porque teme que, como Venecia, el Piamonte sucumba a las ambiciones de Austria,[135] la política exterior austriaca le parece arrogante y poco inteligente.[136] No obstante, el europeísmo de *Du pape* está en cierta consonancia con el método diplomático del invasor —sobre todo cuando se compara con el espíritu de la Santa Alianza.

Durante sus años a la cabeza de la cancillería de Estado austriaca (1753-1792), Wenzel Anton von Kaunitz (1711-1794) modela Europa

---

132 *Ibíd.,* p. 489.
133 Stepanov, «Joseph de Maistre v Rossii», p. 581.
134 Maistre, *Du pape,* p. 143.
135 *OC,* t. x, pp. 341-342; t. xiii, p. 32.
136 *Ibíd.,* t. ix, pp. 297, 503; *ibid.*, t. x, p. 25. Asimismo, véase Joseph de Maistre, *Mémoires politiques et correspondance diplomatique de Joseph de Maistre, avec explications et commentaires historiques par Albert Blanc,* Albert Blanc (ed.), París, Michel Lévy, 1864, pp. 173-192.

como un conjunto de Estados individuales cuyos derechos están limitados por los deberes comunes a una colectividad de Estados. Amigo y admirador de Voltaire y de los *Encyclopédistes* y antiguo empleador de Rousseau, Kaunitz practica la diplomacia de Richelieu, regida por la máxima de que la razón de Estado trasciende siempre la voluntad del soberano, las preocupaciones dinásticas o sentimentales y las consideraciones éticas o religiosas. Tal diplomacia implica una exclusión maquiavélica de la moral de la esfera política. Maistre reprueba tal exclusión,[137] como también la política que Kaunitz deriva de sus principios diplomáticos: la expansión territorial y el incremento de la autoridad central del Estado por medio de la subordinación de la Iglesia y de la nobleza. Pero Kaunitz es un discípulo de Grocio y el primero en introducir, como ley internacional, una responsabilidad europea común en materia de asuntos sociales, económicos e intelectuales, cuya aplicación debe asegurarse a través de tratados entre las grandes potencias a medida que se susciten los casos. En este punto se acerca a Maistre, cuya Iglesia-papa debe encarnar los principios jurídicos internacionales y abstractos que Kaunitz trata de expresar con los tratados. De hecho, la Iglesia-papa de Maistre y la ley internacional de Kaunitz cumplen funciones con cierto parecido, una protegiendo a los pueblos de los soberanos opresivos, y la otra regulando los intereses nacionales.

En su vejez, Kaunitz escribe sobre las ideas que presidieron su trabajo de canciller en una serie de memorias destinadas a su sucesor. Cierto es que tal sucesor, Metternich, no carecía de talento diplomático y que las guerras napoleónicas provocaron circunstancias excepcionales.[138] Sin embargo, los tratados y los acuerdos que se firmaron durante los años del apogeo de Metternich (1815-1823) —en Viena (1815), Aquisgrán (1818), Troppau (1820) Laibach (1821) y Verona (1822)—[139] no fueron sino aplicaciones prácticas de los principios de Kaunitz. Metternich juzgaba inútiles las alianzas personales entre los reyes. No es casual que detestara a Madame de Krüdener, el cerebro pietista de la Santa Alianza, con una violencia que se

---

137 Al respecto, véase sobre todo *OC,* t. IX, p. 488; t. XII, p. 260 y t. X, p. 112.

138 Una biografía diplomática de Metternich, en Charles Zorgbibe, *Metternich: le séducteur diplomate,* París, Fayard, 2009.

139 Los topónimos «Troppau» y «Laibach» se refieren, respectivamente, a la ciudad checa de Opava y a Liubliana, capital de Eslovenia. Los conservamos porque por ellos son conocidos los tratados allí firmados.

ha hecho legendaria, como tampoco lo es que el sistema europeo que él presidió sufriera «fiebres ultramontanas» con tendencias reaccionarias que valorizaban las instituciones.[140] Cuando, al final de su vida, Metternich redacta sus propias memorias a la manera de Kaunitz, tiende, como Maistre, a descartar la Santa Alianza:

> La Santa Alianza, aun a los ojos sesgados de su creador (el zar), no tenía otro objetivo que el de un manifiesto moral, mientras que a ojos de sus signatarias carecía incluso de tal valor, y en consecuencia no justificaba ninguna de las interpretaciones que el espíritu de partido finalmente le dio. La prueba más irrefutable de la justeza de ese hecho es probablemente la circunstancia de que en todo el periodo siguiente no se hizo, ni habría podido hacerse, ninguna mención a la Santa Alianza en la correspondencia entre los gabinetes. La Santa Alianza no era una institución para la supresión de los derechos de las naciones, ni para la promoción del absolutismo, ni para ninguna suerte de tiranía. Era solamente una emanación de los sentimientos pietistas del emperador Alejandro y la aplicación de los principios del cristianismo a la política.[141]

A la postre, sin embargo, la Santa Alianza tendrá consecuencias políticas de mayor importancia que las sugeridas por Metternich. Formalmente, dura hasta Verona, pero sus ideales servirán para controlar las rebeliones en Europa hasta 1848. Maistre habría podido afirmar que aquella fue eficaz en la medida en que apenas estuvo escrita. Si, a semejanza de Metternich, él acaba rechazándola como el capricho de un autócrata sin ningún valor político, es porque tanto el uno como el otro están convencidos, aunque de maneras muy distintas, de que la política internacional ya no está gobernada por las creencias de los reyes, sino por la razón de las instituciones. En ambos casos, el racionalismo filosófico influye en esta opinión, pero probablemente lo hace también un cierto racionalismo propio del catolicismo europeo, mientras que el sentimentalismo pietista hace las veces de antítesis.

El europeísmo de los protestantes románticos enseñaba que las convicciones religiosas o filosóficas determinan la política y la historia: Madame de Staël y Novalis comprendían la historia como una sucesión de

---

140 Plongeron, «De Napoléon à Metternich: une modernité en état de blocus», en *id.* (ed.): *Les défis de la modernité,* p. 636.

141 Citado en Martin Spahn, «Holy Alliance», en *Catholic Encyclopedia,* <http://www.newadvent.org/cathen/07398a.htm>. Consultado en septiembre de 2016.

creencias o de principios que conducían a la libertad, mientras que, en *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777-1780), Lessing ordenaba las épocas históricas según la creencia o la forma de conocimiento dominante en cada una de ellas, enfatizando la sola significación histórica de lo moral y de lo epistemológico. El modelo diplomático de razón de Estado puesto en práctica por Kaunitz y Metternich supone, en cambio, que la historia, como la diplomacia, está guiada por una razón que adopta formas institucionales y que se comporta como una ley.

La teoría maistreana de que la historia oscila entre eras de razón espiritual, caracterizadas por un orden social estable, y eras de razón individual, destructoras de este orden, es el corolario de ese racionalismo político. Según este modelo, la razón espiritual crea la unidad tranquila de las naciones, mientras que la razón individual produce asociaciones internacionales efímeras, azotadas por las pasiones, que coexisten con la unidad espiritual en cada era. Es el caso de la alianza anticatólica que existe desde la Reforma.[142] De todos modos, la razón está destinada a reinar al fin y a abrir la vía a la época de unidad cristiana universal contemplada en la conclusión de *Du pape.* Volviendo hacia la Edad Media, Maistre espera que la Iglesia moderna sabrá pronto repetir el triunfo del cristianismo antiguo sobre el paganismo. Occidente revivirá, entonces, la conquista pacífica del Panteón, que «concentraba *todas* las fuerzas de la idolatría», pero que «debía reunir *todas* las luces de la fe», albergaba a «TODOS LOS DIOSES» y devino el templo de «TODOS LOS SANTOS». Y entonces Europa se rehará.

* * *

Resituar *Du pape* en su contexto ruso revela a un Maistre hasta ahora desapercibido, un hombre exasperado por los reyes que trata por todos los medios de moderar los excesos y corregir los errores de aquellos a los que sirve. En el momento en que publica *Du pape,* se ha convertido en un teórico de la moderación política acostumbrado a la cambiante fortuna de la historia. De hecho, uno puede incluso preguntarse si, hacia el final de su vida, él es todavía un monárquico inquebrantable —al menos, en lo que concierne al dominio temporal— o si el relativismo político, inspirado por Montesquieu, que su pensamiento político ha predicado desde los años

142 Maistre, *Du pape,* pp. 301-304.

años noventa del siglo XVIII, ha llegado a disipar no solo cualquier sentimiento absolutista, sino también su convicción de que la monarquía legítima es, por regla general, el mejor tipo de gobierno. Sea como fuere, lo cierto es que, dotando a la Iglesia de poderes de revisión política, Maistre no solo busca atemperar sus sentimientos antirrealistas o servir a la situación presente. Trata, sobre todo, de facilitar la llegada de una unidad cristiana que señalará el fin de la historia.

Sostener que la Iglesia-papa debe dispensar la soberanía no es solo un ejercicio de piedad, un signo de nostalgia reaccionaria por los tiempos medievales. Es una tentativa de reforzar el papel histórico de la razón y minimizar el de la pasión, de alargar las edades espirituales y acortar las edades críticas, de salvar a los reyes de sí mismos y la libertad de Dios de la tiranía del César. Es, en una palabra, una concesión a la Revolución.

A finales de la primera década del siglo XIX —mucho antes del sueño de Engels, Marx, Trotski y Mao—, Maistre se da cuenta horrorizado de que la Revolución se ha hecho permanente. Y no ve otra solución que volver contra la Revolución sus propias armas, pasar de la contrarrevolución a la antirrevolución. Cuando escribe a su hija Constance que *Du pape* «solo hará daño», sabe demasiado bien que deponiendo a los reyes en nombre de la razón, sus papas del futuro se parecen a los revolucionarios, y que equilibrando la política, expandiéndose por todo el planeta y acelerando la utopía, su Iglesia del fin de los días es una máquina revolucionaria.

Pero *Du pape* es también un texto libertario que muestra que en la primera década del siglo XIX, Maistre ya no es el absolutista moderado que fue en los tiempos de los ensayos sobre Rousseau. Al exponer una desconocida teoría monárquica de la libertad, *Du pape* afirma que la libertad civil y política es el producto, primero, de la emancipación del ser humano de sus propias pasiones y, segundo, del orden nacido de la oposición continua entre las soberanías temporales y espirituales. El rey que puede ser depuesto por la exigencia de su pueblo ya no es absoluto, y la Iglesia que cumple ese cometido ya no es un pilar del Estado, al menos del Estado entendido como la encarnación de la voluntad del monarca. La ruptura con los ensayos sobre Rousseau es decisiva.

El contexto ruso de *Du pape,* en suma, abre una ventana nueva sobre los orígenes intelectuales de la visión del futuro en el siglo XIX francés.

Aunque Maistre transmite el iluminismo de Saint-Martin a sus intérpretes socialistas y tradicionalistas, su obra contiene también las esperanzas mesiánicas de los místicos eslavos y los pietistas alemanes a los que combate. Los motivos religiosos difundidos en las obras románticas francesas de los años veinte y treinta del siglo XIX —la anticipación de una nueva era, la consagración de los escritores, la búsqueda del profeta-salvador— tienen orígenes parcialmente rusos. Llegan a Francia con *Du pape* y los textos religiosos de Maistre.

4.
HISTORIA Y VIOLENCIA SOCIAL: el *ÉCLAIRCISSEMENT SUR LES SACRIFICES*

El *Éclaircissement sur les sacrifices,* la primera teoría sociológica de la violencia, es uno de los textos en los que Maistre más llama a la reflexión histórica. Introduce la idea de que la violencia se desarrolla a través del tiempo y constituye, así, el motor de la historia. Este capítulo describe las innovaciones histórico-teóricas de dicho ensayo en su contexto intelectual.

Maistre empieza a escribir el *Éclaircissement* en 1809, el año de su regreso al esoterismo tras una década de distanciamiento. En San Petersburgo, está a resguardo de la vigilancia de Turín y puede asociarse con libertad a los francmasones, cuyas sociedades, menos politizadas que las de Piamonte-Cerdeña, prosperan en Rusia. Una carta de despedida al embajador sueco, el barón Curt von Stedingk, revela los nuevos vínculos que ha establecido con el mundo masónico: «¡Qué dulce sería para mí, Monsieur le Maréchal, ser recibido de nuevo en vuestra logia!».[1] Al mismo tiempo, los años que Maistre pasa lejos del iluminismo le enseñan a desconfiar del potencial revolucionario que algunas de sus formas han adquirido. En 1810, confiesa al ministro sardo de asuntos exteriores que se le ha tentado para unirse a las nuevas logias, pero que poderosas razones le han disuadido:

---

1 Carta inédita de 1811 citada por Jean Rebotton en Maistre, *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons,* p. 29.

> A pesar del extremo deseo que tengo de saber qué se hace ahí, me he negado, tras una detenida reflexión, por diversas razones de las que me contento con participarle las dos principales. […] En primer lugar, he sabido que el Emperador no se ha prestado sino de mala gana a permitir esas asambleas […]. En segundo lugar, he tenido la ocasión de convencerme de que muchos […] malpensaban de esta asociación, y la veían como una máquina revolucionaria.[2]

Los más temidos eran los *illuminati* de Baviera, esos enemigos jurados del trono y el altar a los que Maistre denuncia en los *Quatre chapitres sur la Russie.*[3] La convicción de Fiódor Rostopchín de que los martinistas eran «enemigos ocultos» del zar y una «quinta columna de Napoleón» que era preciso perseguir[4] también influye probablemente en Maistre. Así, con el nuevo siglo se muestra mucho más receptivo a la tesis de la *Dissertation sur l'histoire du jacobinisme* (1797-1798) de Augustin Barruel que en sus cuadernos venecianos de 1799.[5] Igualmente, su reacción al encarcelamiento de Pío VII en 1810 deja ver sus crecientes dudas sobre las implicaciones políticas del iluminismo institucionalizado. Esta vez sus sospechas recaen sobre la francmasonería internacional. De hecho, 1810 es un periodo de «crisis» —breve y única— en la actitud de Maistre hacia ese movimiento.

Sea como fuere, Maistre supera su miedo a la masonería y vuelve poco a poco al esoterismo. El retorno comienza en 1809 con la relectura de Orígenes y se manifiesta en la creciente convicción de que el iluminismo es potencialmente católico. Si el pietismo de la Santa Alianza le inquieta, le atrae, en cambio, su iluminismo. Cuando en 1816 Víctor Manuel I recaba la opinión de su enviado especial sobre la Alianza, Maistre responde que el camino de los iluminados lleva a Roma:

> No hay que creer que todo lo que ellos dicen y escriben sea malo; al contrario, tienen varias ideas muy saludables y, lo que sorprenderá a Su Excelencia, se aproximan a nosotros de dos maneras: primero, su propio clero carece ya de influencia sobre su espíritu, lo desprecian profundamente, y por consiguiente ya no lo escuchan; si no creen en el nuestro, al menos no lo detestan en absoluto, e incluso han llegado a convenir que nuestros párrocos habían

---

2 *OC,* t. XI, p. 471.

3 *Ibíd.,* t. VIII, p. 331.

4 Martin, *Romantics, Reformers and Reactionaries,* p. 129.

5 «Notes manuscrites de Joseph de Maistre sur l'ouvrage de Barruel: *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*», *Sociétés secrètes,* en *Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J11, 8 p.

> conservado mejor el espíritu primitivo; en segundo lugar, como los místicos católicos tienen mucho en común con las ideas de los iluministas sobre el culto interno, estos se han zambullido en ese tipo de autores. No leen más que a santa Teresa, san Francisco de Sales, Fénelon, Madame Guyon, etc.; ahora bien, es imposible que se empapen de semejantes escritos sin acercarse a nosotros; y he sabido que un gran enemigo de la religión católica decía, hace poco tiempo: *Lo que me enfada es que todo este iluminismo terminará en catolicismo.*[6]

Cuando Maistre escribe esta carta, hace al menos siete años que trata de reconciliar el iluminismo con el catolicismo. El *Éclaircissement sur les sacrifices* es su tentativa teórica de alcanzar dicha reconciliación.

El sacrificio es un tema de la Ilustración. Se aborda, por vez primera, en Inglaterra en el marco de los debates deístas sobre la doctrina de la doble verdad, y se retoma, después, en Francia de la mano de escritores como Charles Batteux (1713-1780), Julien Jean Offray de La Mettrie (1709-1751), el barón de Sainte-Croix (1746-1809), el *abbé* Noël-Antoine Pluche (1688-1761) y Dupuis en el curso de sus deliberaciones sobre los orígenes de los ritos y misterios primitivos.[7] A su vez, las especulaciones de estos autores sobre los fines sociales de la inmolación se mezclan con la devoción barroca de los jesuitas y los oratorianos, dando lugar a diversas corrientes místicas. En los años setenta del siglo XVIII, las ideas de salvación por la sangre y el sacrificio, haciéndose eco del motivo de la «preciosa sangre», alimentan el culto del Sagrado Corazón auspiciado por la reina María Leszczyńska (1703-1768)[8] y empiezan a propagarse entre los círculos místicos. La duquesa de Borbón tiene una protegida muy versada en este tipo de espiritualidad,[9] que alcanza una expresión lírica consumada en el misticismo de Saint-Martin, particularmente en su último libro, *Le ministère de l'homme-esprit* (1802), donde se anuncia que la humanidad se ha rehabilitado gracias al efecto combinado de la Pasión de Cristo y del sufrimiento de los «hombres de deseo» que lo siguieron. Con un «corazón» que, «entregado al amor paternal, ya no ha lugar para el crimen o para la injusticia», esos seres espiritualmente superiores están llenos del amor de Dios. Sus

---

6 *OC,* t. XIII, p. 221.

7 Manuel, *The Changing of the Gods,* p. 34.

8 Plongeron, «Combats spirituels et réponses pastorales à l'incrédulité du siècle», en *id.* (ed.), *Les Défis de la modernité,* p. 280.

9 Frank Paul Bowman, *Le Christ romantique,* Ginebra, Droz, 1973, pp. 35-36.

almas están unidas a Dios como «esposos virtuosos», como «ángeles en el exilio, que han divisado el templo del Señor, que se unen para regresar juntos a él, y que cada día, de consuno, procuran volverse más ágiles y más puros, para ser más dignos de ser admitidos en él».[10] Contemplan la creación y esperan que la mano de Dios les presente a la «acción viva» *de la naturaleza.*[11] Esta idea de la inmersión sufriente en el mundo desemboca en un momento historicista raro en la tradición esotérica.[12] *Le ministère de l'homme-esprit* sostiene la idea de que el sacrificio de Cristo santificó el universo, pero de una forma incompleta: los «hombres de deseo» que lo siguieron, poseídos como él por el Espíritu, han ido completando su trabajo durante siglos, imitándole e incluso superándole en sus esfuerzos.

El artículo «Sacrifice» *de la Encyclopédie* propone una teoría del sacrificio completamente opuesta, es decir, materialista. Louis de Jaucourt (1704-1780) rastrea los orígenes históricos del sacrificio en las libaciones de los egipcios y sus ofrendas de las primicias de la cosecha. Partiendo de ahí, argumenta que con el tiempo los dones originales y simples fueron reemplazados por dones de perfumes, llamados ἀρώματα, del griego ἀρῶμαι, que significa «rezar».[13] El sacrificio animal empezó por accidente, cuando los animales pisotearon las hierbas destinadas como ofrenda al altar. Finalmente, como puede deducirse de las palabras «víctima» y «hueste», la guerra trajo el horror del sacrificio humano. Según este relato, la historia del sacrificio puede entenderse como un progresivo aumento de la violencia ritual causado por los accidentes y paralelo al desarrollo de la beligerancia y de las costumbres carnívoras del hombre.[14] El sacrificio, pues, no tiene nada que ver con el progreso moral y, si acaso, se opone a él.

---

10 Louis-Claude de Saint-Martin, *L'homme de désir,* Robert Amadou (ed.), París, Rocher, 1994, pp. 118-119.

11 *Ibíd.,* p. 124.

12 Arthur McCalla, «French Romantic Philosophies of History», en Antoine Faivre y Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions,* Lovaina, Peeters, 1998, p. 260.

13 Se trata de una falsa etimología. El origen de la palabra ἄρωμα —aroma— es desconocido, tal vez oriental. Véase Anatole Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français,* París, Hachette, 2000, *s. v.* ἄρωμα.

14 Louis de Jaucourt, «Sacrifice», en D'Alembert y Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. XIV, pp. 478-484.

El Terror precipita las especulaciones sociológicas sobre la violencia y el sacrificio al representar a las víctimas-asesinos como ciudadanos sagrados que matan y mueren por la república. Durante la Convención, las imágenes de la muerte de César reaparecen con frecuencia, hasta el punto que los dos Brutos, el asesino del tirano Tarquinio y su más célebre descendiente, se funden en una sola figura de sacrificio por el bien común republicano. El Comité de Salvación Pública ordena que las piezas de teatro de Voltaire acerca de los dos personajes, *Brutus* (1730) sobre Lucio Junio y *La mort de César* (1731) sobre Marco Junio, se representen cada semana en todos los teatros de París.[15] A la renovada popularidad de los dos héroes-víctimas republicanos se añade la de su biógrafo, Plutarco, cuyas *Vidas paralelas* se convierten en lectura de referencia para jacobinos y girondinos, mientras Robespierre llena sus discursos de alusiones al espíritu romano de sacrificio que tan bien describió el sacerdote de Delfos. Leyendo a Plutarco pasa Charlotte Corday (1768-1793) la noche antes de asesinar a Marat, y menciona las *Vidas* en su juicio. Todas estas especulaciones sobre la sangre derramada y su significación general se limitan, no obstante, a justificar las ejecuciones del Terror. Nadie piensa en el sacrificio como agente histórico.

Maistre no comparte las explicaciones contemporáneas de la violencia y del Terror. Su concepción del sacrificio no justifica la política ni la hace surgir por accidente en el amanecer de la historia. Para él, el sacrificio no es una curiosidad o una materia especializada. Es más bien la actividad social primera, esencial y continua, cuya eficacia y capacidad de integración dependen de la inocencia de la víctima. Es también la explicación sistemática del progreso social, histórico y moral. Si este último aspecto ha sido hasta hoy soslayado es porque el progresismo se asocia exclusivamente con la Ilustración.

Maistre se preocupa por la violencia desde mucho antes de la Revolución. Obligado desde la adolescencia a seguir las ejecuciones, como *pénitent noir,* y confrontado regularmente a la administración estatal de los castigos, como magistrado, se siente intensamente perturbado por el derramamiento de sangre y lo considera la experiencia, a la vez, más trágica y más fundamental de la humanidad. Su correspondencia no deja lugar a dudas sobre su

---

15 Ivan Strenski, *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism and Social Thought in France,* Chicago, University of Chicago Press, 2002, p. 32.

aborrecimiento de la violencia. Así pues, más que fruto del sadismo, su minuciosa descripción del trabajo del verdugo y su explicación teórica del sacrificio son formas de conjurar sus terrores más íntimos —hechos realidad de manera abrumadora por la Revolución— y de expresar la profunda angustia que le causa el espectáculo del sufrimiento, y sobre todo de comprender cómo los seres humanos pueden convertir conscientemente sus inevitables tragedias en oportunidades de desarrollo espiritual y social.

El hombre escindido: teorías antiguas y agustinianas del mal

El *Éclaircissement* empieza refutando la asimilación lucreciana de la religión al temor y asociándola, por el contrario, a los mejores sentimientos humanos. Más que adorar por miedo, dice Maistre,

> los hombres, al dar a Dios los nombres que expresan grandeza, poder y bondad, al llamarle *Señor, Maestro, Padre,* etc., muestran claramente que la idea de la divinidad no podía ser hija del temor. Se puede observar también que la música, la poesía, la danza, en una palabra, todas las artes agradables, se incluían entre las ceremonias del culto; y que la idea de alegría se mezcló siempre tan íntimamente con la de *fiesta,* que esta última se convirtió en todas partes en sinónimo de la primera.

Esto no quiere decir que la tesis del temor no sea admisible. Aunque sea en la minoría de los casos, «es preciso confesar, después de haber afirmado la ortodoxia, que la historia nos muestra al hombre persuadido en todo tiempo de esta espantosa verdad: *que vive bajo la mano de una potencia irritada, y que esta potencia no puede ser aplacada sino por medio de sacrificios*».[16]

Igual que los deístas John Toland (1670-1722) y John Trenchard (1662-1723), Maistre sitúa los terrores de la religión en una fuente corporal: —«en el *principio sensible, en la vida, en el alma* en definitiva, tan cuidadosamente diferenciada por los antiguos del *espíritu* o de la inteligencia».[17] Pero donde los psicólogos deístas hacen de la religión la explicación abe-

---

16 Joseph de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* en Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* p. 805. En castellano: *Tratado sobre los sacrificios,* trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Sexto Piso, 2009.

17 *Ibíd.,* p. 806.

rrante del dolor por medio de la razón o bien un bloqueo de la comunicación entre el individuo y el mundo,[18] Maistre piensa que los impulsos corporales como el dolor son primarios, determinantes y no susceptibles de modificación o de asimilación. Acepta que el temor religioso surge de los movimientos del «principio sensible», es decir, del alma que habita en el cuerpo, pero considera que tales movimientos son, natural e irreversiblemente, contrarios a los del espíritu, y que lo mejor que puede hacer la humanidad no es asimilarlos, sino apaciguarlos a través del sacrificio.

La antropología tradicional, para la que los seres humanos se dividen en cuerpo, alma y espíritu, justifica esta suposición. El espíritu, al elevarse hacia lo universal y desplazarse hacia la unidad, conduce a la humanidad a cumplir con su deber sin dudar. Dice Homero que Zeus, cuando se decide a hacer a un héroe victorioso, ha sopesado la decisión «*en su espíritu;* él es *uno:* no puede haber conflicto en él». Pero el alma, al descender hacia lo particular, se mueve para dividir al hombre, de manera que si, «agitado por mucho tiempo entre su deber y su pasión, ese mismo hombre está a punto de cometer una violencia inexcusable, es que ha deliberado *en su alma y en su espíritu*».[19] Solo el cuerpo es pasivo, el objeto cuya dirección se disputan el alma y el espíritu. La «degradación pasiva y universal» que los hombres de todos los siglos no han dejado de confesar deriva de la dualidad de la humanidad, que a la vez quiere y no quiere, que ama y detesta el mal, que se siente atraída y repelida por el mismo objeto, y que, por todo ello, no puede ser honesta con o sobre ella misma y está abocada a la duplicidad: a mentir a Dios, a sí misma y a sus congéneres. De ahí el grito de san Agustín confesando el dominio que viejos fantasmas ejercían todavía sobre su alma:

> ¡Entonces, Señor! ¿Yo soy YO? No, sin duda, no era ÉL —responde Maistre—, y nadie lo sabía mejor que ÉL, que nos dice en ese mismo lugar: *Tanta diferencia hay entre MÍ MISMO y MÍ MISMO.*[20]

Pascal retomó esta idea agustiniana (y antes platónica) de la contradicción humana y añadió que «la duplicidad del hombre», «tan visible», había llevado a algunos a sostener que tenemos «dos almas». Maistre critica este

18 Manuel, *The Changing of the Gods,* pp. 44-45.
19 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* p. 807.
20 *Ibíd.,* pp. 809-810.

punto, observando que la dificultad no está en explicar las «súbitas variaciones» de un «sujeto simple», como decía Pascal, sino sus «oposiciones simultáneas». Aparte de su acercamiento al misticismo tradicional, la observación marca una gran diferencia para la explicación histórica. Un carácter mercurial como el de Pascal parece no poseer las reglas de su propio desarrollo. Pero un sujeto siempre en guerra consigo mismo lleva en sí la paradoja necesaria para la generación de la historia: es en sí mismo un concentrado de historia.

En este punto, puede verse que la noción maistreana de «duplicidad» combina la visión agustiniana de la humanidad dividida con el concepto martinista de «prevaricación». Como la prevaricación, la duplicidad se inscribe simbólicamente en la antropología individual, y, como la contradicción agustiniana, explica la experiencia. Contrariamente a sus predecesores, sin embargo, Maistre resuelve la cuestión de la duplicidad a través del sacrificio, que expía la culpabilidad acumulada. «Al ser culpable la vida, *una vida menos valiosa se podía ofrecer por otra y ser aceptada*» —alma por alma, el ἀντίψυχον o la *vicaria anima,* literalmente el «alma sustituta»—. El sacrificio, a su vez, es tanto más eficaz cuanto más inocente es la sangre de la víctima. No es una metáfora, sino un audaz retorno a la especulación de Orígenes de que «el alma de la carne reside en la sangre». Aunque el mismo Orígenes[21] la consideró teológicamente peligrosa, esta doctrina está en armonía con el misticismo devoto de finales del siglo XVIII y con su motivo de la «sangre valiosa» que emanaba de la víctima dulce y sagrada que por excelencia es Jesucristo. Es significativo que, entre las ontologías platónicas, Maistre escoja la que establece el vínculo más estrecho entre lo físico y lo espiritual, conceptualizando, de este modo, la íntima interacción de los dos dominios a lo largo del tiempo. Así, con el postulado de que el valor del sacrificio está determinado por la naturaleza de la sangre que derrama, nace una teoría completamente nueva del sacrificio que posee el potencial de explicar la historia.

La víctima dulce y perfecta

Como acto espiritual, el sacrificio según Maistre implica necesariamente la ofrenda de seres sensibles. Lejos de ser pasivas —como las de la

21 Sobre la doctrina origenista del alma de la sangre, véase Orígenes, *Entretien d'Origène avec Héraclide,* Jean Scherer (ed.), París, Cerf, 1960.

Encyclopédie—, las víctimas del *Éclaircissement* son agentes espirituales activos cuya utilidad, docilidad, capacidad de controlarse y predisposición a autoaniquilarse determinan la eficacia del sacrificio. Maistre observa que los antiguos jamás inmolaban fieras salvajes, aves de presa, serpientes, peces, animales estúpidos o animales extraños a la humanidad. Antes bien, «se escogía siempre, entre los animales, a los más preciados por su utilidad, los más dulces, los más inocentes, los que mayor relación tenían con el hombre por su instinto y sus costumbres. En definitiva, al no poder inmolar al hombre para salvar al hombre, se escogía en la especie animal a las víctimas más *humanas,* si puede expresarse así».[22] Esta doble identificación de la humanidad y de la víctima sacrificial idónea con la benevolencia y la dulzura activas, o más concretamente con la *douceur* y todas sus connotaciones de moderación, de calma y de ausencia de violencia,[23] deriva de Platón. En sus *Registres de lecture,* Maistre anota un pasaje de las *Leyes* en el que el Extranjero observa que

> el hombre es un animal naturalmente dócil *[doux]* y, si recibe una buena educación, un animal dócil y divino. Pero si está mal o insuficientemente educado, [es] el animal más feroz del universo.[24]

Al contrario que las pasiones discordantes desencadenadas por el alma, la *douceur* resulta de la unidad espiritual impuesta por la voluntad. La víctima perfecta y voluntariamente sufriente es la antítesis de la humanidad escindida en su condición caída y el emblema de la humanidad en su estado angelical.

La *douceur* platónica no es políticamente inocente: es el fundamento místico de una política cristiana de libertad y sumisión. Una comparación entre las prácticas sacrificiales de las sociedades cristianas y no cristianas demuestra que el conocimiento de la *douceur* es una prerrogativa de las primeras, esa que dicta la abolición de los sacrificios humanos, universalmente practicados antes del advenimiento del cristianismo. Los cristianos son llamados a reprimir voluntariamente las pasiones del alma, por eso pueden vivir según la *douceur* como víctimas voluntarias. En las sociedades

---

22 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* p. 813.

23 «Douceur», en *Le grand Robert de la langue française,* t. II, p. 1674.

24 Maistre, «Platon: *De legibus*», en *Extraits F, Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J15, p. 26. Cfr. Platón, *Leyes,* VI, 766a.

cristianas, pues, el sacrificio no está institucionalizado, y la libertad del cristiano se desarrolla en obediencia a la autoridad. La «ley de amor» que encarna el dulce *(doux)* apaciguamiento de la sensibilidad por la voluntad divina vela por las naciones cristianas desde la cuna. No hay mejor prueba de ello que la suspensión de esta ley durante la Revolución francesa, cuando el universo vio

> las leyes santas de la humanidad pisoteadas; la sangre inocente derramándose por los cadalsos que cubrían toda Francia; hombres rizando y empolvando cabezas sangrientas, y hasta las bocas de las mujeres manchadas de sangre humana. ¡He aquí el hombre *natural*! Y no es que no lleve en sí mismo los gérmenes inextinguibles de la verdad y de la virtud: los derechos de su nacimiento son imprescriptibles; pero, sin una fecundación divina, esos gérmenes no brotarán jamás, o no producirán sino seres equívocos y malsanos.[25]

Sin la *douceur* cristiana, la humanidad se vuelve feroz, como Platón predijo, y la Revolución se transforma en el antisacrificio supremo. La acción política dentro de los límites de la ley y sometida a la autoridad es la antítesis de lo que representa la Revolución, por eso Maistre la recomienda. Así se explica al ministro sardo de asuntos exteriores en 1816:

> Cuando la autoridad suprema delibera, debe tratarse de mostrarle la verdad, incluso con cierto peligro; cuando ella ha tomado partido, es preciso callar y hacerla respetar. Entre todas las cosas bellas dichas por Bossuet, una de las más bellas es esta: ¿Acaso no es combatir por la autoridad legítima sufrirlo todo sin murmurar?[26]

Una política de este tipo todavía alberga violencia, pero es una violencia moral que el individuo dirige contra sí mismo.

La dualidad sacrificio-sumisión/antisacrificio-revuelta no es nueva. Seis siglos antes, Tomás de Aquino ya declaró que los ritos religiosos, y sobre todo el sacrificio, llevan a los hombres a venerar el culto y a reconocer la soberanía.[27] La innovación de Maistre consiste en dotar de un trasfondo histórico a la sumisión estableciendo una correlación entre los individuos y las sociedades. Nuevamente, la fuente de inspiración es la *Lettre* de Saint-Martin, que afirma: «La época actual es la crisis y la convulsión de los po-

---

25 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* p. 824.
26 *OC,* t. XIII, p. 361.
27 Tomás de Aquino, «Tratado de la ley», en *Suma de Teología,* c. 102 a. 5.

deres humanos en trance de expirar y debatiéndose contra un poder nuevo, natural y vivo».[28] Esto evoca a una persona enferma y febril, y, en efecto, Saint-Martin habla de la Revolución como de una enfermedad purgativa:

> [La] mano [de la Providencia], como la de un hábil cirujano, ha extirpado el cuerpo extraño, y nosotros padecemos todas las secuelas inevitables de una dolorosa operación y los males asociados al vendaje de la herida; pero debemos soportar con paciencia y coraje esos dolores porque no hay ninguno que no nos acerque a la salud.[29]

Parece que esta comparación de Saint-Martin impresionó a Maistre. A lo largo de toda su obra y de su correspondencia y hasta su muerte, utiliza las imágenes de la fiebre, del delirio y de la convulsión para describir las rebeliones, el ateísmo, la *philosophie* e incluso el escepticismo religioso.[30]

Maistre también aplica a la historia la opinión de Saint-Martin de que esos episodios son desafortunados, pero esenciales, porque constituyen tanto síntomas de enfermedad como contribuciones a la curación espiritual. Hace así del sacrificio un motor histórico. El argumento de las *Considérations* de que a las fases históricas de calma suceden cortos periodos críticos de sufrimiento, punitivo pero reparador, encuentra sus orígenes antropológicos en el yo dividido del *Éclaircissement.* Las edades de libertad y de progreso pacífico son las del dominio del espíritu sobre el cuerpo, en tanto que las épocas de destrucción revolucionaria revelan la tiranía de las pasiones del alma.

Lo que hace a la teoría maistreana de la violencia históricamente convincente —y consoladora para los realistas en el clima político de la Restauración— es que da poderes de regeneración social a la muerte del rey-mártir Luis XVI al integrarla en la historia divina de la salvación cósmica a través del sacrificio. Desde las *Considérations,* Maistre reflexiona sobre las cualidades redentoras del sacrificio real, intuyendo que «puede haber habido en el corazón de Luis XVI, en el de la celeste Isabel, tal movimiento, tal

---

28 Saint-Martin, *Lettre à un ami,* p. 17.

29 *Ibíd.,* p. 73.

30 Véase, por ejemplo: Maistre, *De la souveraineté du peuple,* pp. 198, 200; *OC,* t. i, p. 274; t. iii, pp. 325, 332-333; t. vi, pp. 159, 267, 468; t. ix, pp. 252-253; t. x, pp. 7, 96, 496; t. xi, p. 323; t. xii, pp. 47, 327, 464; t. xiii, pp. 120, 190; y la carta de Maistre à Uvárov, sin fecha, en *Pisma znamenitich inostrantsev k grafu S. S. Uvarovu 1810-1852,* p. 74.

aceptación, capaz de salvar Francia».[31] Con el tiempo, su fascinación por la salvación procurada por la muerte de los reyes se desarrolla, y sus cuadernos se llenan de notas sobre el tema. Anota reseñas minuciosas de la muerte del zar Pablo I (1754-1801).[32] Conserva, también, un «Fac simile du testament de Louis XVI»,[33] que aparecerá durante la Restauración y cuya autenticidad se debate aún hoy, una copia de un «Billet écrit par Madame Élisabeth dans la tour du Temple, et envoyé à Sa Majesté Louis XVIII avec le cachet royal de Sa Majesté Louis XVI»,[34] el *Journal de ce qui s'est passé à la tour du Temple pendant la captivité de Louis XVI, Roi de France* (1798) de Jean Cléry y un «Précis des derniers momens de la vie de Sa Majesté Marie Joséphine Louise, princesse de Savoie, reine de France, décédée au château d'Hartwell, dans le comté de Buckingham, le 13 9bre 1810».[35] En 1809, el mismo año en que relee a Orígenes, Maistre completa su reflexión de las *Considérations* con la observación de que, cuando Luis XVI dijo «Señor, perdona a mi pueblo» en el cadalso, mostró que estaba lleno del Espíritu[36] —como Cristo y los «hombres de deseo» que santifican el universo—. Ivan Strenski ha detectado asimismo las referencias de las *Soirées* a Luis XVI como víctima crística.[37] Estas son imágenes típicas del realismo católico nacido de la Revolución: el propio Luis XVI debió de pensar que seguía los pasos de Cristo cuando, al prepararse para morir, consagró Francia al Sagrado Corazón.

La voluntad de ser Cristo, o el sacrificio no es un don

Como inversión de los discursos materialistas sobre la cuestión, el sacrificio según Maistre es mucho más que un modo de reparar catástrofes. Es la primera actividad humana. El relato de Jaucourt presuponía tres co-

---

31 Maistre, *Considérations sur la France,* p. 218. Maistre cita de nuevo este pasaje en *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 709.

32 Véase Maistre, «Paul Ier», en *Russie, Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J10, pp. 1-19.

33 Maistre, *Notes sur la révolution française,* en *ibid.*, 2J16, 4 p.

34 *Ibíd.,* 1 p.

35 *Ibíd.,* 7 p.

36 Maistre, «1809», *Extraits G,* en *Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J16, p. 40.

37 Véase Strenski, *Contesting Sacrifice,* p. 43.

sas: que el sacrificio había evolucionado y podía clasificarse en función de la naturaleza vegetal, animal o humana de la ofrenda; que las transiciones principales entre los tipos de sacrificio no dependen ni del lugar que la práctica del sacrificio ocupa en la sociedad, ni menos aún de la relación entre lo humano y lo divino, sino, desde una perspectiva epicúrea, de diversos accidentes (la guerra, el pisoteo de los animales de las hierbas que se ofrendan, el canibalismo),[38] cuyos violentos desenlaces se repiten más tarde de forma sistemática; y que el sacrificio se desarrolla de manera uniforme en el mundo entero, a medida que los hombres abandonan el estado de razón utilitaria —como lo muestran las sociedades salvajes relativamente desprovistas de relaciones de poder— por un estado de civilización que se refleja en el sacrificio de seres sensibles.[39]

El contrarrelato maistreano reposa sobre el poder espiritual que su maestro Jean-Baptiste Willermoz desarrolla contra los materialistas, los utilitaristas y los sensualistas, Locke en primer término. En su *Instruction secrète des grands profès* (s. f.), su principal obra y el texto fundador del RER, Willermoz denuncia a los teóricos del siglo dieciocho que «intentaron confundir esta Palabra activa y poderosa con los sonidos pasivos, que a algunos gustó llamar el lenguaje de los animales».[40] En una carta dirigida a Maistre para explicarle la metafísica del RER, Willermoz se refiere a la palabra hablada como la «expresión sensible de todo» y afirma que «no es sino en razón de la sublimidad de sus efectos, de los que a menudo se abusa, que el hombre es el único ser de la naturaleza sensible que está dotado de ella».[41] Esta es la doctrina que explica por qué Maistre denigra la palabra escrita y exalta la hablada: esta se acerca a Dios, aquella significa la caída del hombre. Al desarrollar esta concepción, Willermoz no solo desea proponer una alternativa espiritualista al materialismo de Locke. Quiere también justificar la mitografía del RER, según la cual la organización desciende de

---

38 Edme Mallet, «Anthropophages», en D'Alembert y Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. I, p. 498.

39 Louis de Jaucourt, «Victime humaine», en *ibid.*, t. XVII, pp. 240-243.

40 Jean-Baptiste Willermoz, *Instruction secrète des grands profès,* Antoine Faivre (ed.), en René Le Forestier (ed.), *La franc-maçonnerie templière et occultiste,* París, Montaigne, 1970, p. 1037.

41 Carta de Willermoz a Maistre, 3 de diciembre de 1780, en Faivre y Rebotton (eds.), *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons,* p. 69.

la Orden del Temple —filiación en la que Maistre no cree—.[42] Para esquivar sus objeciones históricas, Willermoz sostiene que si el lenguaje es la clave de la exaltación espiritual y la versión materializada de todo, incluido el mismo Dios, entonces puede, en forma de mito, convertirse en el repositorio sagrado de la revelación.

En el *Éclaircissement,* Maistre aplica al rito el razonamiento de Willermoz sobre el lenguaje. Cree, como su antiguo maestro, que la Palabra es divina y activa, e identifica la palabra oral con el pensamiento y el movimiento del espíritu.[43] Además, inspirándose en la doctrina willermoziana que rebate con mayor firmeza —la que asegura que las instituciones y los ritos del RER preservan la revelación divina primigenia—, Maistre asume que la Palabra no solo se activa al ser pronunciada o encerrada en el mito, sino también al ser representada en el rito. Esta es la base espiritualista sobre la que se apoya para afirmar la primacía del sacrificio, y en general del rito, sobre todos los aspectos de la vida humana.

Más que dar una prioridad cronológica o etiológica a lo cotidiano, como Jaucourt, Maistre deriva lo cotidiano del rito sacrificial y hace de este la actividad humana primordial. Comentando la práctica homérica de lanzar al fuego las primicias de una comida, el helenista germano Christian Gottlob Heyne (1729-1812) imaginaba que el sacrificio debía de haberse originado en la ceremonia de ofrenda de alimentos con que se iniciaban las comidas, porque las primicias que recibían los dioses probablemente incluían carne. Pero Maistre no está de acuerdo:

> En efecto, no se trata únicamente de *presente,* de *ofrenda,* de *primicias,* en una palabra, de un acto simple de homenaje y de reconocimiento, dirigido, si se me permite expresarme así, al *señorío*[44] divino; pues, en este supuesto, los hom-

---

42 Para una descripción de la correspondencia de Maistre con los dirigentes del RER, véase Lebrun, *Joseph de Maistre,* pp. 58-60. Jean Rebotton ha publicado las cartas de Willermoz y Gaspard de Savaron a Maistre en *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons,* pp. 63-74.

43 Sobre la identificación maistreana de la palabra y el pensamiento, véase Thurston, «Joseph de Maistre: Logos and Logomachy».

44 El término que usa Maistre es *suzeraineté,* que puede verterse por *suzeranía,* aunque no es una voz reconocida. Se trata de una soberanía indirecta, en la que una entidad es tributaria de otra, pero goza de cierta autonomía. En un sistema feudal, el *suzerano* es un señor que otorga un feudo a un vasallo, de ahí la traducción de la palabra por «señorío» (N. del T.).

> bres habrían ido a buscar a la hoguera las carnes que debían ser ofrecidas en los altares: se habrían limitado a repetir en público, y con la pompa conveniente, esta misma ceremonia con la que comenzaban sus comidas domésticas.[45]

Dicho brevemente, el sacrificio requiere una víctima viva. La «víctima artificial» o sustituto sacrificial de barro al que Jaucourt consagra uno de sus artículos de la *Encyclopédie*[46] no interesa a Maistre. Para él, los sacrificios no son expresión de las «*aparques,* ofrendas de las primicias quemadas al empezar las comidas»: son más bien esas *aparques* las que son sacrificios disminuidos. Maistre cree que, históricamente, los grandes ritos religiosos siempre han precedido a los pequeños. Cuando, en su *Essai sur les mystères d'Éleusis* (1816), Uvárov sostiene que en la Grecia antigua los pequeños misterios precedieron a los grandes, Maistre observa que la proposición le parece contradecir «la naturaleza de las cosas», como lo prueba el desarrollo histórico de la masonería.[47] Además, en contraste con las víctimas de Jaucourt, las de Maistre no llegan por accidente al contexto ritual o cotidiano, sino que son su determinante esencial. Por eso es tan importante que las víctimas sean inocentes: porque, como lo demostró Cristo, pueden alterar el curso de la historia.

Una vez establecida la primacía del sacrificio, solo queda hacerla universal. Para ello, Maistre se apoya de nuevo en Saint-Martin. Reemplaza los «hombres de deseo» del filósofo desconocido por los mártires cristianos, versiones «disminuidas» de la muerte de Cristo alcanzadas en las tentativas de imitarlo. Maistre argumenta que los martirios eran «diferentemente semejantes» a los sacrificios que los hombres hacían por sus patrias —diferentes, presumiblemente, en que se ofrecían a Dios; parecidos en que se trascendían a sí mismos y eran eficaces en el mundo—. A ello hay que añadir que los sacrificios cristianos difieren de todos los demás en que son voluntariamente dolorosos y, por ende, sorprendentemente eficaces. La víctima cristiana se esfuerza en *devenir* Cristo en el acto del martirio. Al contrario que los enemigos y los prisioneros que a menudo eran inmolados en los sacrificios antiguos, la cristiana es una víctima dis-

---

45 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* p. 825.

46 D'Alembert y Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. xvii, p. 243.

47 Carta de Maistre a Uvárov, 22 de diciembre de 1813, en *Pisma znamenitich inostrantsev k grafu S.S. Uvarovu 1810-1852*, p. 74.

puesta, y al desear no solo la muerte misma sino todas las muertes del sufrimiento, no solo es dulce, también es capaz de vencer al mal:

> Bajo el imperio de esta ley divina, el justo (que nunca cree serlo) trata, sin embargo ,de acercarse a su modelo por el lado doloroso. Se examina, se purifica, hace esfuerzos que parecen sobrepasar su humanidad, para obtener finalmente la gracia de poder *restituir lo que no ha robado.*[48]

El dogma de que los cristianos deben imitar a Cristo a través del sacrificio o de la participación en ritos universalmente expiatorios era un elemento básico de la espiritualidad barroca. En Francia se desarrolló extensamente en la teología del ardiente cartesiano que fundó la Oratoria, el cardenal Pierre de Bérulle (1575-1629), cuya espiritualidad cristocéntrica se focalizaba en el misterio de la Encarnación y predicaba la adhesión a Jesús a través de la desposesión de sí. La convergencia de esta teología con el pensamiento de Maistre sobre el sacrificio no se ha mencionado hasta ahora.

En su *Bref discours de l'abnégation intérieure* (1597), Bérulle sostiene que la Encarnación de Jesús fue un acto supremo de abnegación, de autoaniquilación (κένωσις) en rigor. Lejos de ser un acontecimiento históricamente discreto, la Encarnación ha perdurado como un misterio eficaz que alcanza el apogeo de su actividad durante el sacramento de la misa y que incluso es capaz, como aseguraba Bérulle en su *Traité des énergumènes* (1599), de contener a los demonios. Anticipando motivos maistreanos, Bérulle mantiene que «la Encarnación […] es el original […] y nuestra Eucaristía es como la copia y el extracto de aquella»[49], lo que hace posible que la humanidad participe en la unión del cuerpo y el alma de Cristo:

> Como él elevó entonces la naturaleza humana de una forma singular a la unión divina hipostática a través de la Encarnación, también nosotros podemos decir en cierta manera que elevó nuestra persona y la hizo tomar parte en el orden y en el estado de esta unión divina y admirable a través del misterio de la Eucaristía.[50]

---

48 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* p. 834.

49 Pierre Bérulle, «Du dessein du fils de Dieu en l'institution de l'Eucharistie», en *OC,* Michel Dupuy (ed.), París, Cerf, 1995-1997, t. vi, p. 329.

50 Bérulle, «De la Présence du corps de Jésus-Christ», en *OC,* t. vi, p. 296.

Pero no solo gracias al sacrificio se alcanza la unión regeneradora entre Dios y la humanidad: Bérulle concede igualmente valor al corazón como lugar afectivo de esa unión.[51]

A pesar de la hostilidad entre su orden y la Oratoria, los jesuitas se hacen admiradores de la teología berulliana y se adhieren particularmente a su cristología sacramental. El culto jesuita del Sagrado Corazón, esa pieza maestra de la religión rococó, se inspira en gran medida en el misticismo berulliano. No obstante, en este mundo emotivo, devocional, no agustiniano y no intelectualista de los jesuitas, la unión con el Cristo sacrificial de la Eucaristía se consuma menos por la comprensión de la lógica de la unión sacramental que por la identificación total con su ser sufriente. El lenguaje económico del don mutuo se reemplaza por una lógica del poder salvífico del sacrificio a través de la sumisión y el sufrimiento.

Maistre no parece haber leído a Bérulle. Las ideas del fundador de la Oratoria, sin embargo, marcan profundamente el catolicismo francés, y Maistre puede haberlas encontrado por diversas vías. El *abbé* de Saint Cyran (1581-1643) y, a través de él, la escuela de Port-Royal son en parte herederos de Bérulle. Más importante es el culto del Sagrado Corazón que los jesuitas hicieron tanto por promover: la idea de que la acción espiritual tiene su origen en la voluntad devocional de autodestruirse es probablemente la fuente más directa del misticismo sacrificial del *Éclaircissement.*

Maistre, no obstante, se aparta de sus predecesores, no solo porque su sacrificio funda lo cotidiano más que derivar de él, sino porque según él las consecuencias del sacrificio son verdaderamente cósmicas. El hombre dulce que imita a Cristo se entrega cada vez que es justo. Por eso los sacrificios vivos no son necesarios en las sociedades cristianas, y por eso también la modernidad desconoce el antiguo abuso del sacrificio. Pero si este es verdaderamente omnipresente, debe ser practicado más allá de los dominios humanos. Bérulle ya sugirió que la Encarnación liga la humanidad a los demonios. Más osado, Maistre describe el sacrificio como el instrumento indispensable que, cuando es utilizado con la conciencia y comprensión adecuadas, logra la comunión espiritual del individuo con el universo entero. Y, para hacerlo, se adentra en el mito.

---

51 Bérulle, «De l'Eucharistie», en *OC,* t. III, p. 328.

Los mitos de Huet y el simbolismo figurista

«¿Qué verdad no se encuentra en el paganismo?». Es la pregunta que abre el último capítulo del *Éclaircissement.* Maistre responde con una lista de «verdades» paganas. «Es muy cierto», escribe, «que hay varios *dioses* y varios *señores,* tanto en el cielo como en la tierra, y que debemos aspirar a la amistad y el favor de esos *dioses*».[52] Es verdad también que Júpiter está por encima de esos dioses, que debe ser adorado con Pallas y Juno; que, como dijo Platón, hay un dios de las cosas presentes y futuras, y un Señor, padre de las causas; que, como defendía Orígenes, hay tres reyes: uno de las cosas primeras, otro de las cosas segundas y un tercero de las cosas terceras —el Padre, que comprende todo lo que existe, el Hijo, que se limita a los seres inteligentes, y el Espíritu, que lo hace a los elegidos—. Es también cierto que Minerva brotó del cerebro de Júpiter, que Venus salió del mar —porque el principio sensible debe salir del mar, como lo confirma la historia védica de Brahma llevado sobre las aguas en una hoja de loto al comienzo del mundo—; que Venus volvió al agua durante el diluvio, cuando «*todo se convirtió en mar y el mar no tenía orillas,* y que se durmió entonces en el fondo de las aguas».[53] Y eso no es todo: es bien cierto que todos tenemos un *genio,* que cada nación y cada ciudad tienen un patrón, que Neptuno manda sobre los vientos y que los dioses se alimentan de néctar y de ambrosía —como atestigua el libro de Tobit, en el que el ángel Rafael come y bebe carnes y bebidas invisibles—. Finalmente, «es muy cierto que, cuando un hombre está enfermo, hay que procurar *encantar* suavemente el mal mediante *palabras poderosas,* sin descuidar no obstante ningún medio de la medicina material», en deferencia a la verdad de que «la medicina y la *adivinación* son parientes muy próximos».[54]

Hacer de los mitos paganos el equivalente exegético de las Escrituras y recurrir al mito para descubrir las «verdades» sagradas supone evocar las simpatías de Pierre-Daniel Huet, una de las fuentes no estudiadas de Maistre, por el paganismo. Del clásico trío teológico que compone con Bossuet y Fénelon, Huet fue el único que contradijo el platonismo predominante en su siglo, al discernir en los cultos y las creencias paganas correspondencias

52 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* p. 828.
53 *Ibíd.,* pp. 829-830.
54 *Ibíd.,* p. 831.

cias con el dogma y las prácticas del cristianismo. Huet se formó pronto sus opiniones. A los veintidós años, acompañó a su tutor Samuel Bochart (1599-1667) durante una visita a la reina Cristina de Suecia (1629-1689) y descubrió en la biblioteca real un manuscrito del *Comentario al Evangelio de Mateo* de Orígenes. Entusiasmado por el texto, Huet trabajó durante los quince años siguientes en los famosos *Origenis in sacras scripturas commentaria, quaecumque graece reperiri potuerunt* (1668). La *Origeniana* —que contenía una biografía erudita e intelectual de Orígenes, una descripción completa de su influencia en los siglos posteriores, un análisis de sus doctrinas principales y de su estilo y un compendio editado de sus comentarios traducidos al latín— reavivó en toda Europa el origenismo, muerto desde hacía tiempo. Su composición fue, además, formativa para Huet, pues preparó la teología de su madurez. Orígenes invitaba a interpretaciones platónicas y paganas del cristianismo y, a través de ellas, a una visión pelagiana del espíritu como fuente de la religión.

El origenismo de Huet, sin embargo, tardó en desarrollarse. En su juventud, fue un ferviente cartesiano, lo que entonces significaba estar del lado de Platón, de san Agustín y los benedictinos, de los jansenistas y los oratorianos contra los escolásticos y los aristotélicos, vale decir los jesuitas y los doctores de la Sorbona. Era una elección teológica arriesgada. Escolásticos y agustinianos pugnaban por el alma de Francia, lo que para muchos significó el exilio, una carrera truncada, amistades perdidas y hasta el suicidio por desesperación espiritual.[55] Con el tiempo, Huet renunció a las creencias de su juventud. Probablemente cambió de ideas gracias a los jesuitas, con quienes se relacionó estrechamente durante las últimas décadas de su vida. Una carta que recibió de Jean-Venant Bouchet (1655-1732), el veterano y erudito jefe de las misiones jesuitas en la India, sugiere, por ejemplo, que estaba dispuesto a creer que las culturas no cristianas poseen fragmentos de la verdad espiritual. Al tratar de probar que el hinduismo derivaba de la religión de los antiguos hebreos, y en particular de la de Moisés, el misionero contaba una historia oral del Job indio.[56]

---

55 Alan Kors, *Atheism in France, 1650-1729*, Princeton, University Presses of California, Columbia and Princeton, 1990, sobre todo, pp. 265-296.

56 La carta fue publicada en el noveno volumen (pp. 1-60) de las populares, abundantemente traducidas y continuamente reimpresas *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* (34 vols., 1703-1776) que los jesuitas publicaban para recaudar fondos para

Cualesquiera que fuesen las causas de su conversión, Huet se convirtió en uno de los más elocuentes anticartesianos franceses —en la *Censura philosophiae cartesianae* (1689)—. Su odisea intelectual lo sumergió, primero, en el escepticismo extremo con consecuencias fide*í*stas —expresadas especialmente en *De imbecillitate mentis humanae libri tres* (1723), que Maistre lee con admiración y que lo lleva a considerar el naturalismo antiguo como una alternativa aceptable al universo cartesiano, mecánico y carente de Dios—. Al subrayar, en la *Censura,* que Descartes no distinguía entre los seres-en-la-mente (*a parte intellectus*) y los seres-en-el-mundo (*a parte rei*), Huet no estaba defendiendo simplemente el naturalismo tradicional de los aristotélicos, sino que estaba abriendo una puerta al neoplatonismo y a la idea pagana de un mundo animado.

Un siglo y medio más tarde, mientras viaja por Europa y la década revolucionaria llega a su fin, Maistre sigue las huellas de Huet al empezar sus estudios del platonismo con la relectura de Orígenes,[57] al cual regresa en San Petersburgo en 1809.[58] Pero Maistre va más allá de Huet, puesto que debe oponerse a la Ilustración radical de los enciclopedistas, descendientes de san Agustín a través de Bayle. Para ello, la teología de uno de los adversarios cristianos contra el cual Agustín forjó la filosofía de la cristiandad latina se revela de gran utilidad. Orígenes le ofrece el medio de enfrentarse a la Ilustración en su propio terreno.[59] Huet fue más modesto. En la *Origeniana,* tuvo la cautela de publicar los escritos del Orígenes exegeta, pero no los del Orígenes platónico especulativo. De los dos, era en efecto este último —el autor de *Contra Celsum* y de *De principii*— el que había

---

sus misiones e informar a sus lectores europeos sobre las culturas y ciencias de los países en los que ejercían su labor. Sobre la carta de Bouchet a Huet, véase David J. A. Clines, «In Search of the Indian Job», en *id.*, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, t. II, p. 773.

57 Las primeras notas de lectura de Maistre sobre Orígenes datan de 1797.

58 Véase Maistre, «Origène», en *Extraits G, Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J16, pp. 346-356.

59 Sobre la convergencia entre origenismo e Ilustración en el pensamiento de Maistre, véase Aimee E. Barbeau, «The Savoyard Philosopher: Deist or Neoplatonist?» y Carolina Armenteros, «Conclusion», en Armenteros y Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 161-190 y 221-230, respectivamente. Sobre el origenismo de Maistre, véase, además, Élcio Verçosa Filho, «The Pedagogical Nature of Maistre's Thought» y Douglas Hedley, «Enigmatic Images of an Invisible World: Sacrifice, Suffering and Theodicy in Joseph de Maistre», en *ibid.*, pp. 191-220 y 125-146, correspondientemente.

causado más quebraderos de cabeza a sus defensores modernos.[60] Poco preocupado por la censura eclesiástica y decidido a fraguar instrumentos polémicos, Maistre se interesa principalmente por el Orígenes filósofo, como lo muestran tanto sus notas como la mitografía del *Éclaircissement.* Se convierte, así, en el primer pensador católico moderno en construir una teodicea a partir de la cosmología neoplatónica y en aproximarse seriamente a los escritos especulativos del pensador de Alejandría.[61] El senador de las *Soirées* declara que «todo el paganismo no es sino un sistema de verdades corrompidas y dislocadas; que basta con *limpiarlas,* por así decir, y devolverlas a su lugar para verlas brillar en todo su esplendor».[62]

La mitografía huetiana armoniza también con el iluminismo. Saint-Martin estaba convencido de que los mitos contenían una *doxa* escondida y verdades comunes a toda la humanidad.[63] Tal convicción está en la base del tradicionalismo que, asociado con la temprana mitografía romántica,[64] alimenta la creencia maistreana en la catolicidad de todo mito. Aunque Maistre da su propio sello a la «verdad» mítica, confiriéndole un valor intrínseco e históricamente eficaz. El mito maistreano es significativo sobre todo porque ofrece un modelo de gobierno espiritual del universo y del papel que los espíritus libres que lo habitan han desempeñado en los grandes acontecimientos de la historia sagrada. El sueño de Venus en el fondo del océano simboliza, así, la calma de la sensibilidad en el sacrificio consumado del Diluvio. El mando de Neptuno sobre los vientos anticipa el de Jesús en el Evangelio y representa la sumisión al espíritu de los fenómenos físicos. Al atribuir eficacia y libertad a los espíritus del mundo, la mitografía maistreana se distingue profundamente de la martinista. Esta supone

---

60 Max Schär, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus,* Basilea, Helbing and Lichtenhahn, 1979, p. 233.

61 Al volver sobre Orígenes, el gran adversario de Agustín de Hipona, Maistre trata de combatir el agustinismo, antecesor de la filosofía ilustrada. Véase al respecto Armenteros, «Conclusion», en Armenteros y Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 226-227. Maistre no lo sabía, pero en el siglo XVIII un puritano inglés tuvo una iniciativa similar. Sobre ella, Rhodri Lewis, «Of "Origenian Platonisme": Joseph Glanville on the Pre-Existence of Souls», en *Huntington Library Quarterly,* 69, 2, 2006, pp. 267-300.

62 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 766.

63 Frank Paul Bowman, «Illuminism, Utopia, Mythology», en D. G. Charlton (ed.), *The French Romantics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 96.

64 *Ibíd.,* p. 79.

sistemáticamente que la estructura desconocida del universo corresponde a estructuras conocidas como las de los seres humanos, que tales analogías son sagradas y que la salvación se manifiesta por su iluminación.

Maistre invierte esta prioridad espiritual. Considera que la analogía y la alegoría míticas deben utilizarse con moderación. Es una opinión arraigada en él: el *Mémoire au duc de Brunswick* (de 1782) ya critica la alegoría masónica, alegando que «el tipo que representa varias cosas no representa nada»,[65] de suerte que, implícitamente, cada símbolo debe representar un hecho cierto más que adquirir múltiples significaciones falsas y vagas. El *Éclaircissement* liga, pues, cada verdad mítica a un solo acontecimiento o proceso histórico. Según Maistre, lo que verdaderamente importa conocer sobre el universo no es la semejanza estructural que une a los seres espirituales entre sí, sino más bien la etiología del movimiento histórico. Así, mientras los iluministas siguen siendo cosmosofistas, al presuponer que el conocimiento divino es inherente a la estructura del mundo y aprehensible a través de la analogía simbólica, Maistre es un cosmólogo historicista, un metafísico que desea adivinar cómo se desarrolla el universo con el tiempo y, por tanto, cuáles son los designios de Dios para la humanidad. Esto se aprecia mejor si se compara su mitografía con la filosofía simbólica de la historia más extendida en el siglo XVIII francés.

El «figurismo», la única filosofía de la historia explícita nacida del agustinismo, surgió de las ruinas del monasterio de Port-Royal. Los jansenistas expresaron su pesimismo teológico escribiendo una historia cristiana que permitía resolver el problema exegético más acuciante de su tiempo: la reconciliación de las significaciones literales y figuradas de las Escrituras, que Bossuet, después de haber hecho quemar los mil trescientos ejemplares publicados de la *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) del oratoriano Richard Simon (1632-1712), no había dejado de buscar.[66]

El *abbé Léonard, defensor del sentido literal de las Escrituras e inventor de la palabra «figurismo»,*[67] atacaba la nueva filosofía histórica por su orige-

---

65 Maistre, «Mémoire au duc de Brunswick», en Faivre y Rebotton (eds), *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons,* pp. 75-120, 81.

66 Catherine Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIIIe siècle,* París, Gallimard, 1998, p. 167.

67 *Ibíd.,* p. 165.

nismo y su alegorismo excesivos. Era una acusación comprensible. La *Explication du mystère de la Passion de N. S. Jésus-Christ, suivant la concorde* (1722) de Jacques-Joseph Duguet (1649-1733), padre del figurismo, atribuía significaciones simbólicas múltiples a los episodios de la historia bíblica, pasada y futura, en consonancia con la cosmosofía de Orígenes. Duguet sugería, por ejemplo, que el Apocalipsis no tenía que advenir necesariamente en el fin de los tiempos, sino que tal vez podría haber ocurrido ya en el decurso del tiempo histórico, lo cual, a su vez, no impedía que volviera a llegar en el fin de los días, ni tampoco en otra ocasión histórica. Para él, cada acontecimiento histórico estaba cargado de una multiplicidad de presagios posibles de acontecimientos futuros. Por la misma razón, la cuestión de la escatología, más que circunscribirse al momento del final de los días, como en el simbolismo cristiano tradicional, se distribuía en una duración que se había abierto de súbito. Ahora, los jansenistas podían comprender por qué Dios había permitido que la herejía se propagase en los tiempos modernos y por qué la catástrofe del protestantismo se había coronado con la destrucción de Port-Royal sin que nada de ello supusiese el fin del mundo. Gracias al figurismo, Duguet podía estimar que las profecías milenaristas ya se estaban haciendo realidad en su siglo, y podía esperar que Dios compensaría las pérdidas con futuras ganancias —como la conversión de los judíos.

Poco antes de 1682, Duguet tuvo una conversación con Bossuet y André-Hercule de Fleury (1653-1743) en la que expuso su sistema de interpretación. Según parece, Bossuet salió fuertemente impresionado, puesto que añadió un pasaje de inspiración figurista en el vigésimo capítulo de su *Discours sur l'histoire universelle* (1681). En él sugería, contradiciendo a san Agustín, que la conversión de los judíos era inminente, que vendría para compensar la herejía y que aun así el mundo sobreviviría.[68] En *L'Apocalypse avec une explication* (1699), además, Bossuet argumentaba que todos los cristianos, católicos y protestantes, estaban de acuerdo en que las Escrituras nunca se agotan con una única significación, y que Cristo había sido prefigurado repetidas veces en los grandes personajes del Antiguo Testamento.[69] En el figurismo de Duguet, Bossuet encontró, finalmente, lo

68 *Ibíd.,* p. 174.
69 *Ibíd.,* p. 167.

que estaba buscando: una alternativa católica al literalismo exegético protestante. Gracias al figurismo, pudo incidir en el empobrecimiento intelectual y espiritual que resultaba de la interpretación del Apocalipsis a la sola luz del saqueo de Roma por parte de Alarico, en detrimento de otros significados que se habían ido cumpliendo a lo largo de la historia o podían hacerlo en el fin de la historia.

En China, los jesuitas utilizaron el figurismo para atraer a los pueblos paganos al cristianismo[70] y para defender sus prácticas sincréticas durante la controversia sobre los ritos chinos. Maistre puede haber entrado en contacto con las ideas figuristas, bien a través de Bossuet, bien a través de los trabajos de sus misioneros. Su familiaridad con los tratados jesuitas sobre China se confirma gracias a la recomendación que hace a Uvárov de la mayor obra sinológica del siglo xviii, la *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735) del padre Jean-Baptiste du Halde (1674-1743), así como de la *Lettre sur les caractères chinois* (1725) del padre Joseph de Mailla (1669-1718).[71]

Sin embargo, la mitografía del *Éclaircissement* solo es figurista en su elaboración de una teoría histórica de las relaciones simbólicas entre los textos sagrados y la realidad extratextual. El resto es distinto. Donde el figurismo pone el acento sobre las significaciones simbólicas múltiples de las Escrituras, Maistre percibe «verdades», cada una con una denotación simbólica única. Y donde el figurismo solo considera los episodios bíblicos desde la perspectiva del conocimiento, Maistre expresa un orden ontológico dotado realmente de eficacia histórica. Estas diferencias, a su vez, tienen implicaciones en la relación entre el conocimiento, la libertad humana y el progreso. El figurismo no establece ningún vínculo entre la comprensión de los designios divinos, como el reconocimiento de un «nuevo pueblo», y la acción histórica humana. Pero los mitos de Maistre sugieren que, en un mundo gobernado por espíritus parecidos entre sí, el conocimiento del gobierno divino del universo puede ayudarnos, como seres espirituales, a gobernar el mundo espiritualmente nosotros mismos. Saber, por ejemplo,

---

70 *Ibíd.,* p. 170.

71 Carta de Maistre a Uvárov, 8 de octubre de 1810, en *Pisma znamenitich inostrantsev k grafu S. S. Uvarovu 1810-1852*, p. 63.

que existe una conexión taumatúrgica entre la medicina y la adivinación nos permite acceder al poder curativo y adivinatorio de las palabras. Es lo que Ballanche, el mitógrafo más importante del romanticismo francés, sostendrá poco después.

La eucaristía en el universo

En las *Leyes* de Platón, los espíritus del mundo están ordenados según una jerarquía simple, en la que el escalafón superior está formado por los grandes dioses y las estrellas, llamadas ζωα («animales» o «seres vivos»). En la edad moderna, la idea antigua de que las estrellas son seres espirituales y vivos se prolonga en las tradiciones esotérica y hermética. Después de Copérnico, no obstante, cuando la Tierra deja de ser el centro del universo y se convierte en uno de los innumerables cuerpos celestes, la jerarquía espiritual única de los platónicos se transforma en la pluralidad de los mundos martinistas. Las estrellas vivas dejan de ocupar el peldaño más alto en la jerarquía universal de los espíritus; ahora son pares de la Tierra y de los mundos espirituales en sí. Como las ζωα de Platón, las estrellas iluministas de Maistre están dotadas de alma y de espíritu, provistos ambos de un cuerpo —el «cuerpo glorioso» (πνευματικον) del espíritu y el cuerpo físico (φυσικου) del alma—. Además, cada estrella posee su propia jerarquía de espíritus. El *Éclaircissement* es menos tímido que las *Soirées* al respecto. Si esta última obra sugiere meramente que las estrellas podrían ser «cuerpos» movidos, como el cuerpo humano, por una inteligencia unida a ellos,[72] la primera denuncia la extravagancia de toda objeción teológica a la doctrina de la pluralidad de los mundos. Partiendo de la constatación de que la inteligencia une todas las partes del universo entre sí, Maistre afirma que los planetas no solo están vivos, sino habitados por extraterrestres:

> No puedo dejar de asombrarme de los escrúpulos extraños de algunos teólogos que rechazan la hipótesis de la pluralidad de los mundos, por miedo a que haga tambalear el dogma de la redención; es decir, que, según ellos, debemos creer que el hombre, viajando por el espacio sobre su triste planeta, miserablemente *turbado* entre *Marte* y *Venus,* es el único ser inteligente del sistema, y que los demás planetas no son sino globos *sin vida y sin belleza,* que el Creador ha lanzado al espacio para divertirse, al parecer, como un jugador de bolos.

72 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 765.

> ¡No, jamás se ha presentado a la mente humana un pensamiento más mezquino! […] ¿Hay algo más cierto que esta proposición: *todo fue hecho* por y para *la inteligencia*? ¿Puede un sistema planetario ser otra cosa que un sistema de inteligencias, y puede cada planeta en particular ser otra cosa que la estancia de una de esas familias?[73]

Si el mundo está lleno de seres espirituales, inteligentes, estructuralmente semejantes y capaces de expiación, entonces, por el principio de continuidad, la actividad espiritual impregna el universo y los efectos del sacrificio pueden sentirse hasta en las estrellas. Saint-Martin sugería algo parecido en su doctrina de la sacralización del universo a través del sufrimiento, pero Maistre sigue a Orígenes, cuyos *De principii* y *Contra Celsum* proveen de un precedente mítico-narrativo al sacrificio cósmico del *Éclaircissement.*

Según *De principii,* durante el rebosante acto de amor de la Creación, Dios se limitó a sí mismo al crear seres espirituales y racionales a través del Logos. Al principio, esas almas estaban enlazadas a Dios en una unión de adoración. El tiempo, sin embargo, las llevó a un estado de fatiga y de náusea que provocó su caída. A medida que descendían, su ardor disminuía —cerca de Dios eran espíritus de fuego— e iban convirtiéndose en *ψυχεία*, o intelectos enfriados. La creación del mundo material fue la reacción divina a esta caída: Dios salvó las almas aprisionándolas en cuerpos físicos, impidiéndoles así caer más bajo. Los distintos intelectos caían a diferentes velocidades y, por tanto, fueron detenidos en diversos niveles espirituales: algunos se convirtieron en ángeles, otros en hombres y otros aún en demonios. El momento álgido del mito cósmico de Orígenes es la Encarnación del Logos divino, la única alma que permaneció amorosamente unida al Padre, en un cuerpo humano. Esta unión era tan intensa como la del hierro candente y el fuego y, a pesar de la libertad del alma de Cristo, destruyó toda inclinación al cambio. Al fin, el Logos unificó en sí mismo no solo el alma sino también el cuerpo: la Transfiguración. Ese fue el acontecimiento simbólico consumado en un cosmos caracterizado por la lucha de las almas caídas por efectuar sus propias transfiguraciones. Con el tiempo, todas las almas del mundo volverán a estar en comunión con Dios, libremente bajo su amorosa gracia. El regreso a Dios podrá llevar más o

---

73 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* pp. 835-836.

menos tiempo, según el uso que las almas hagan de su libertad. Pero como la bondad y la sabiduría de Dios son infinitas, el retorno es inevitable, como lo es la renovación de su caída y su salvación, en una interminable serie de ciclos cósmicos.

Desde el punto de vista cristiano, el mito de Orígenes es ambiguo. Es ahistórico (una de las razones por las que el autor fue condenado tras su muerte): el ciclo de las caídas y las ascensiones hacia Dios por parte de un número constante de almas ya creadas corre el riesgo de disolver la historia sagrada en un mito atemporal y de generar una espiritualidad extrahistórica. Precisamente por eso gusta tanto a los martinistas: en cuanto que esotéricos modernos, localizan la reintegración espiritual en «la vía voluntaria interior y extrahistórica de los creyentes individuales»;[74] y, a semejanza de Orígenes, ven la Biblia como una recopilación de símbolos. Al mismo tiempo, sin embargo, en un mundo lleno de almas entrelazadas en torno a Cristo, la Encarnación de Orígenes puede resultar el medio de hacer realidad el *télos* histórico del universo. Eso es lo que hace el *Éclaircissement.* Presenta la Crucifixión como el acontecimiento paradigmático en la historia de un universo coherente gracias a la curación por la efusión de sangre:

> La sangre derramada en el Calvario no solamente había sido útil a los hombres, sino a los ángeles, a los astros y a todos los seres creados, lo que no parecerá sorprendente a quien recuerde lo que dijo san Pablo: «Que plugo a Dios reconciliar todas las cosas por aquel que es el principio de la vida y el primogénito de entre los muertos, habiendo pacificado por la sangre que derramó sobre la cruz, tanto lo que está en la tierra como lo que está en el cielo». Y si todas las criaturas *gimen,* según la profunda doctrina del Apóstol, ¿por qué no debían ser todas *consoladas*?[75]

En la Crucifixión, la sangre de Cristo «bañó el universo» y empezó a curar toda la Creación. Más tarde —de acuerdo con la doctrina berulliana de que la Misa prolonga ritualmente la Pasión—, cada Eucaristía renueva la Encarnación y la Pasión:

> Entró en los incomprensibles designios del amor todopoderoso perpetuar hasta el fin del mundo, y por medios que están muy por encima de nuestra pobre inteligencia, ese mismo sacrificio, ofrecido materialmente una sola vez

74 McCalla, «French Romantic Philosophies of History», p. 260.
75 Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* p. 834.

> para la salvación del género humano. Dado que la *carne* había separado al hombre del cielo, Dios se había revestido de carne para unirse al hombre [...]: pero era todavía muy poco para la inmensa bondad que se enfrentaba a una inmensa degradación. Esa carne divinizada y perpetuamente inmolada se presenta al hombre bajo la forma exterior de su alimento privilegiado.[76]

El trabajo espiritual del sacrificio pascual se completa con el sacrificio renovado de la Misa:

> Como la palabra, que en el orden material no es más que una serie de ondulaciones circulares excitadas en el aire, semejantes en todos los planos imaginables a las que percibimos en la superficie del agua golpeada en un punto, como esa palabra, digo, llega sin embargo en toda su misteriosa integridad a todo oído afectado por la agitación de ese fluido, de igual modo la esencia corporal de lo que se denomina *palabra,* irradiando desde el centro de la omnipotencia, que está en todas partes, entra toda entera en cada boca y se multiplica al infinito sin dividirse. Más rápida que el relámpago, más activa que el rayo, la sangre *teándrica* penetra las *entrañas culpables* para consumir sus impurezas. Llega hasta los confines ignotos de esas dos potencias irreconciliablemente unidas, donde los *impulsos del corazón* chocan con la inteligencia y la turban. Por una verdadera afinidad divina, se apodera de los elementos del hombre y los transforma sin destruirlos.

Puesto que todos los seres creados tienen estructuras semejantes y tienden hacia la unidad de cuerpo y alma, la sangre derramada apacigua los impulsos del alma y unifica lo corporal con lo espiritual a través del cosmos, al que pone en movimiento.

Así pues, el sacrificio no se limita a perpetuar la Encarnación y a recapitular el mito: también acelera la historia hacia su fin. La historia, de hecho, se identifica con la salvación por el sacrificio. Las transiciones entre las épocas históricas están marcadas por grandes sacrificios: la Caída, el Diluvio, la Crucifixión y el terrible sacrificio anunciado por el antisacrificio de la Revolución. Por otra parte, una multiplicidad de épocas, de eternidades o de fines de la historia dentro de la historia puede estar a punto de nacer.[77] La tarea del cristiano, sin embargo, no es conocer su número exacto ni el modo de su sucesión. Lo que le importa es más bien hacer advenir lo que Dios quiera compartiendo el sacrificio de Cristo a través de la Eucaristía y queriendo ser el Cordero de Dios. Si antes de Cristo la víctima sacrificial

---

76 *Ibíd.,* p. 838.
77 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 764.

suprema era la más «humana», desde entonces Cristo reveló con su ejemplo que el hombre supremo es el que desea apasionadamente llegar a ser la víctima sacrificial perfecta. El cristianismo supremo se identifica con el fin de la historia: consiste, como la humanidad suprema, en la superación de la humanidad, en el esfuerzo continuo de someterse al espíritu para dejar de ser hombres —y convertirse en ángeles—.

* * *

A pesar de sus temas cosmológicos y del tono místico de su propósito, el *Éclaircissement* concuerda con la política de la Restauración. La ascensión al trono de un rey católico que pacifica a la burguesía con concesiones constitucionales obliga a Maistre a resignarse, pero también a creer que el mundo que habita, un mundo en el que han triunfado las constituciones escritas de los jansenistas, no es un mundo perdurable. La teología del sacrificio del *Éclaircissement* responde a esta situación con la sugerencia de que los acontecimientos del reinado de Luis XVI, el rey-mártir, fueron, en realidad, momentos escatológicos de una historia divina de la salvación cósmica a través del sacrificio. De forma más polémica —y más general—, atribuir poderes historizantes y regeneradores a la Crucifixión y a su prolongación sacramental en la Eucaristía es una manera creativa —aunque problemática— de afirmar la doctrina tridentina de la transubstanciación —que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo sin cambiar de apariencia— contra las burlas de la *Encyclopédie*[78] y de los protestantes.

La teoría maistreana del sacrificio ofrece un fundamento psicológico a la filosofía histórica de la sucesión de las edades. Como hemos visto en el capítulo 2, Maistre divide la historia en fases sucesivas gobernadas por distintos paradigmas de conocimiento. A las edades de descubrimiento, conjetura y conocimiento ofrecido por Dios siguen las edades de repetición. En el *Éclaircissement,* esas edades epistemológicas tienen sus respectivos corolarios espirituales —y antiespirituales— en las épocas de libertad, unidad y tranquilidad que alternan con las épocas de pasión, inquietud y violencia. Es difícil determinar si los dos tipos de edades históricas propuestos por Maistre —las edades espirituales y las edades gobernadas por el conocimiento divino— se corresponden punto por punto. Maistre, siempre

78 Véase el artículo del *abbé* Mallet, «Anthropophages», en D'Alembert y Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. I, p. 498.

reacio a toda apariencia de sistematización filosófica, no profundiza en ello. Pero, dado que el alma es más receptiva a los dones divinos del conocimiento cuando contempla a Dios —es decir, cuando se halla en un estado de unión espiritual—, puede deducirse una innegable cercanía.

Como ocurre siempre con Maistre, sin embargo, la sucesión de las edades, el crecimiento y el declive de los imperios, debe ceder ante el avance del espíritu, y, desde este punto de vista, el *Éclaircissement* es un texto «progresista». Aunque no aparece la palabra «progreso», hay constantes alusiones a la mejora sistemática, totalizante, radical, racional, emocional y espiritual de la condición humana en el mundo. Como el progreso, el sacrificio maistreano —la más controlada y regulada de las violencias— permite a los hombres avanzar continuamente hacia etapas cada vez más elevadas, no solo espiritual sino también socialmente. Históricamente, el sacrificio desempeña el mismo papel que el papa-Iglesia de *Du pape,* al actuar como el instrumento que reabsorbe la sucesión de las edades históricas en el avance lineal de la historia. En este punto, el *Éclaircissement* excede a la Ilustración. Mientras los *philosophes* tratan de mejorar física y moralmente a la humanidad a través de la razón, Maistre espera su *transformación* completa y esencial, fuera de sí misma y hacia un estado de pureza absoluta, a través de la utilización razonada y mesurada de la violencia autoinfligida.

Este proceso corresponde a un relato específico. El hombre, caído y dividido en tres después de su desobediencia, lleva en el mundo una vida de dolor y pecado, escindido entre las pasiones del alma y los deberes del espíritu. Desde el principio, no obstante, su instinto sacrificial lo empuja a reunirse con Dios, consigo mismo y sus congéneres, lo que lo salva de una degradación todavía mayor y expía la culpa de su sangre con el derramamiento de sangre inocente.

El sacrificio se consumó en Cristo, cuya sangre bañó el universo y purificó el cosmos. Desde entonces, la Crucifixión, recreada en la Eucaristía, transforma al hombre por completo, apaciguando el ímpetu de su corazón y reuniendo cuerpo, alma y espíritu. De ahora en adelante, la historia camina hacia sacrificios universales y deseados que, si no asimilan el cuerpo y el alma al espíritu ni disuelven la humanidad en Dios, al menos llevan a la humanidad a su fin y la dirigen hacia una esfera más elevada de existencia espiritual. Pero el desarrollo cósmico no es el equivalente de la

historia humana, y el papel de las sociedades cristianas y no cristianas en la regeneración universal es el capítulo no contado de la historia. La economía de la sustitución sacrificial sugiere una posibilidad de tejer la cosmología y la historia: tal vez, un alma se sacrificará de nuevo por un alma, el dulce se inmolará por el criminal, las sociedades cristianas expiarán los pecados de las sociedades gentiles y los elegidos soñados por Orígenes se tambalearán fuera de la historia cargando la humanidad sobre sus espaldas.

Es en este urgente deseo de cambio por aniquilación, en esta insistencia en que el camino de vuelta a Dios está empedrado de sangre derramada y no de bellas palabras, que el conservadurismo de Maistre se vuelve por fin revolucionario.

5.

TIEMPO, RAZÓN Y VOLUNTAD EN *LES SOIRÉES DE SAINT-PÉTERSBOURG*

Les soirées de Saint-Pétersbourg es la «obra querida» de Maistre, la que, según él, dice todo lo que sabe.[1] Elaborada durante doce años y todavía incompleta a su muerte en 1821, es su obra maestra, una peculiar mezcla de géneros literarios antiguos y modernos. Es una teodicea a la manera de Leibniz. Es un diálogo de herencia platónica. Y, al combinar literatura y ciencia religiosa como tantas «llamadas abiertas al cielo»,[2] es la última gran obra de la tradición francesa del humanismo devoto. Sus tres personajes, sobre todo el Conde, resucitan las principales controversias teológicas del siglo XVII francés. Ecos de las viejas querellas entre místicos y libertinos, antropocentristas y teocentristas, jansenistas y panhedonistas e incluso Fénelon, solo con su *pur amour,* resuenan en cada página. Las viejas disputas no se reavivan conforme a la ortodoxia, sino con arreglo a los tiempos que corren, y con el poder que al cabo han mostrado de cambiar las visiones de la historia universal.

Los antiguos géneros literarios se dan cita para responder a una nueva pregunta filosófica que la Revolución plantea con urgencia: ¿cómo determina la voluntad humana —y, para los católicos, la voluntad divina— el

---

1 *OC,* t. XIV, p. 250.

2 Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours,* París, Armand Colin, 1924-1933, t. I, p. 225.

curso de la historia? Este capítulo se propone resituar la cuestión en su contexto histórico e intelectual y tratar de mostrar cómo Maistre percibe la voluntad histórica en relación con la razón. Para ello, se analizará el modo en que el autor combina el platonismo especulativo con el agustinismo, doctrinas en su tiempo ya enemistadas desde casi dos siglos atrás, para elaborar una cosmología racional y, a la vez, portadora de progreso moral.

Las *Soirées* son un producto de la Ilustración. A pesar de su retorno hacia la Antigüedad, el texto representa la culminación del proyecto que Maistre concibe contra Rousseau en 1794: afirmar la primacía de lo moral sobre lo físico. Los personajes de las *Soirées* conocen bien las corrientes intelectuales de su tiempo. El Senador es un *illuminé* imaginativo y generoso, conocedor de las tradiciones religiosas antiguas y asiáticas. Es el *alter ego* del Conde, el «severo apóstol de la unidad y la autoridad», que actúa como un padre-pedagogo de la vieja escuela ante el joven Caballero francés que simpatiza con las ideas del Siglo de las Luces.[3] El Senador tiene una visión sincrética de la futura unidad de la humanidad que evoca el universalismo espiritual de ciertas formas de la Ilustración y, sobre todo, el sueño jesuita de unir Oriente y Occidente, tradición y modernidad, bajo el estandarte de una sola fe. Así, en el libro se aprecia una visión bastante jesuita de Oriente como moralmente recto y racionalmente ordenado que abona la idea de que la razón espiritual es la herencia compartida de toda la humanidad.

Las *Soirées* postulan que el progreso espiritual surge de la confluencia de lo individual y lo universal, de lo material y lo espiritual, que se representa a través de ritos, misterios, almas y números místicos. Maistre desarrolla este motivo por primera vez en el *Mémoire au duc de Brunswick* de 1782, donde sugiere que el simbolismo iluminista podría salvar la Stricte Observance Templière (SOT), *alma mater* del RER, de los conflictos entre protestantes y católicos que causan estragos en su seno y, sobre todo, de los desacuerdos sobre la cuestión de la Eucaristía:

---

3 Para un análisis de la relación entre los tres personajes, véase la introducción de Pierre Glaudes a *Les soirées de Saint-Pétersbourg* en Glaudes (ed.): *Joseph de Maistre : œuvres,* pp. 434-437.

> Si nuestros teólogos quisieran meditar atentamente que las palabras *misterio, sacramento, signo* y *figura* son rigurosamente sinónimas, pronto nos conducirían a firmar un acuerdo sobre uno de los puntos que dividen a nuestras dos comuniones.[4]

La unidad política seguiría a la unidad ecuménica: el resto del *Mémoire* imagina a la masonería unificada del futuro imponiéndose a los gobiernos y llevándolos a perseguir políticas inspiradas por una ética cristiana de generosidad y compasión y a fomentar la cooperación internacional y la fraternidad entre los Estados cristianos.

El duque de Brunswick no recibió el *Mémoire* a tiempo: le llegó después del comienzo del Convento de Wilhelmsbad.[5] La desintegración de la SOT pocos años después disipó la concepción de una comunidad ritual y simbólica que Maistre compartía con sus hermanos masones. Veinte años más tarde en San Petersburgo, sin embargo, dicha concepción parece renacer y estar a punto de hacerse realidad. Los ritos, los misterios y los signos van erigiéndose en los motivos centrales del renacimiento místico en el que el zar crea la Santa Alianza, cuya tentativa de instituir una fraternidad cristiana interconfesional recuerda a la que Maistre recomendaba en el *Mémoire.* El *Essai sur les mystères d'Éleusis* que Serguéi Uvárov envía a Maistre en 1812 durante la redacción de las *Soirées* le provoca una cierta nostalgia de su juventud masona. En su respuesta a Uvárov, compara los antiguos misterios evocados en el *Essai* con los ritos masones que propuso antaño para unir el mundo cristiano.[6]

En esa época, otras influencias pueden haber entrado en juego. El conde Jan Potocki (1761-1815), nacionalista polaco amigo de Maistre, es probablemente quien lo inicia en el misticismo ruso-polaco entonces en boga. A la espera de una renovación inminente de la cristiandad, esta doctrina anuncia que el reino de Cristo ha estado realizándose en la Tierra desde la Encarnación y que los misterios presentes, simbolizados por el evangélico grano de mostaza que fenece para dar frutos, están encarnados

---

4 Maistre, «Mémoire au duc de Brunswick», p. 110.

5 Celebrado del 16 de julio al 1 de septiembre de 1782 a las afueras de la ciudad alemana de Hanau, fue el encuentro de la masonería europea donde se redactó el RER (N. del T.).

6 Maistre, *Pisma znamenitich inostrantsev k grafu S.S. Uvarovu 1810-1852*, p. 74.

en la Polonia despiezada, la nación-grano llamada por Dios a ser resucitada, a alumbrar la nación eslava y a regenerar la cristiandad universal. El ciclo alcanza su apogeo con el mesianismo de Adam Mickiewicz (1798-1855), quien, después de haber conocido el martinismo en San Petersburgo a través del poeta Józef Oleszkiewicz (1777-1830), se convence de que Dios lo ha designado el profeta de Polonia. En el *Libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos* (*Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego,* 1832), Mickiewicz anuncia que la sufriente Polonia será para la Europa materialista lo que Cristo fue para el mundo pecador.

A excepción del iluminismo, el motivo del grano que encarna la continuidad, la plenitud y el sacrificio tiene un equivalente filosófico en las mónadas de Leibniz, esas individualidades consumadas con un pie en el más allá, protagonistas de la *Théodicée* (1710) y la *Monadologie* (1714), que no dejan de transformarse para mover el universo. El propio Maistre lee a Leibniz con devoción.[7] Una vez incluso «salta de alegría» al saber por Bonald que la *Metaphysische Abhandlung* (1686) de Leibniz es favorable al catolicismo.[8]

No es sorprendente, pues, que las *Soirées* coincidan tanto con la teodicea leibniziana, de la que Maistre se impregna no solo a través de su autor, sino también de la *Palingénésie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans (sic)* (1769) del leibniziano platonizante Charles Bonnet (1720-1793). Adaptando la teoría de la mónada a un ciclo de muerte y de resurrección, Bonnet sostenía que el cuerpo glorioso de los platónicos contenía un cierto número de «pequeños cuerpos orgánicos» o gérmenes, uno de los cuales desarrollaría otro cuerpo tras la destrucción del cuerpo físico. Su palingenesia era una variación histórica y biológica de la doctrina origenista de la *apocatástasis,* según la cual después de la muerte, el alma permanece unida a un cuerpo etéreo, donde fabrica una semilla que, a la señal de Dios, deviene el cuerpo glorioso destinado a compartir la felicidad eterna del alma. El grano, pues, ese *tópos* antiguo del esoterismo y de la cosmología, es un motivo del misticismo biológico de fines del siglo

---

7 Los *Registres de lecture* contienen largas notas, fechadas en 1808, sobre las *Œuvres philosophiques, latines et françaises,* Ámsterdam, Jean Schreuder, 1765; y las *Pensées de Leibnitz sur la religion et la morale,* París, Vve Nyon / Société typographique, 1803.

8 *OC,* t. XII, p. 474.

xviii que Maistre encuentra también en *La palingénésie et la résurrection des plantes appliquée à la résurrection de notre corps* (1783) de Louis Maeglin. En las *Soirées,* no obstante, el grano parece representar tradicionalmente el alma activa, al modo del agustinismo platónico.

El pecado original en la sucesión: el cuerpo pasivo y la voluntad herida

En el primer libro de *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (412), Agustín de Hipona define el pecado original como un pasaje a la mortalidad. En el jardín del edén, Adán tenía un cuerpo mortal sujeto al envejecimiento y la muerte. Pero no era mortal: el árbol de la vida impedía que su cuerpo envejeciera o enfermara. En este estado, se parecía a los profetas Elías y Enoc, cuyos cuerpos estaban a salvo de la consunción senil a pesar de los años. Si Adán hubiera continuado viviendo en justicia y en paz, un cuerpo glorioso habría emergido de su cuerpo mortal para envolverlo. Así vestido, habría alcanzado el estado de pureza prometido a los santos: su espíritu habría reinado sobre su carne y todo lo que en él era mortal habría sido absorbido por la vida. Pero, al pecar, perdió su cuerpo glorioso, o más precisamente la capacidad de desarrollar su semilla. El árbol de la vida dejó de darle la fuerza espiritual, así que empezó a envejecer y se dirigió hacia la muerte.

Los *philosophes* de la Ilustración rara vez recurrían a la doctrina del pecado original para explicar los fenómenos físicos y temporales.[9] Pero la tendencia contraria era común en los ambientes místicos y masónicos. La cosmogonía martinista que Willermoz enseña a los adeptos del RER pone el acento, a la manera gnóstica y origenista, sobre el hecho de que los espíritus emanados, incluido el andrógino Adán primitivo, fueron encerrados en la materia por sus propias faltas.[10] Este era un mito al menos tan antiguo como *El banquete* de Platón, que relata cómo los dioses dividieron a la humanidad en sexos como castigo por su rebelión. La profunda esclavitud

---

9 Véase Ernst Cassirer, «Le dogme du péché originel et le problème de la théodicée», en *id.*, *La philosophie des Lumières,* pp. 196-222.

10 Rebotton, «Introduction», en Maistre, *Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons,* p. 24.

causada por el apego al aspecto físico de la existencia y sobre todo al cuerpo no es, por supuesto, solo un tema bíblico, sino uno común al misticismo universal, en todas las culturas y desde la Antigüedad. En tiempos de Maistre es predicado, claro está, por la Iglesia, pero también por místicos menos ortodoxos de su conocimiento como Madame Guyon, cuyo quietismo predica la huida de la prisión-purgatorio del cuerpo, y Franz von Baader, cuya teosofía, llegada a la corte rusa en la primera década del siglo XIX de la mano de Roksandra Stourdza, presenta la Caída como un suceso no solo espiritual sino también físico que había suprimido la armonía originaria entre la humanidad y la naturaleza.

Igualmente, en las *Soirées* el pecado original explica el estado del mundo temporal. El primer diálogo plantea ya la cuestión de las consecuencias del mal en el mundo y afirma, con Plutarco, la desdicha de los criminales. El segundo diálogo explora el asunto desde un punto de vista más teórico e introduce reflexiones sobre las secuelas de la Caída que son más agustinianas que las de Madame Guyon y, desde otra perspectiva, también platónicas. Al pensar en la diversidad de alimentos y enfermedades que hay en el mundo, el Senador comenta: «No hay azar en el mundo, y sospecho desde hace mucho que la comunicación de alimentos y bebidas entre los hombres está relacionada, de forma cercana o lejana, con alguna obra secreta que se efectúa en el mundo sin que la conozcamos, y que afecta tanto al dominio físico como al moral». El Conde está de acuerdo con ello y observa que «el imperio del mal físico [puede] aún limitarse indefinidamente por [el] medio sobrenatural [de la oración]». La discusión que sigue defiende esta aserción sobre la base de que el pecado original tiene efectos correspondientes en los mundos físico y moral: «Hay», dice el Conde, «entre el hombre *enfermizo* y el hombre *enfermo* la misma diferencia que existe entre el hombre *vicioso* y el hombre *culpable*».[11] De ahí se infiere que si la corrupción moral y la enfermedad física pueden curarse por los mismos medios, es que pueden compartir la misma causa.

Tal causa es el pecado original, cuyas virulentas consecuencias se registran permanentemente en una estructura humana dañada, sujeta a los males físicos y con la inteligencia alterada. El Conde explica que:

---

11 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 485.

> Toda inteligencia es por su misma naturaleza el resultado, a la vez temerario y único, de una *percepción* que aprehende, de una *razón* que afirma y de una *voluntad* que obra. Las dos primeras potencias están debilitadas en el hombre, pero la tercera *está quebrada* [...]. En esta tercera potencia es donde el hombre se siente herido de muerte. No sabe lo que quiere; quiere lo que no quiere; no quiere lo que quiere; *querría querer.* Ve en sí mismo cierta cosa que no es él y que es más fuerte que él.[12]

La voluntad quebrada da lugar a una indecisión intelectual y a una pasividad física que simboliza la serpiente de Tasso. Padeciendo perpetuamente crímenes que su voluntad truncada no puede impedir, cargando con un peso que apenas puede soportar, la serpiente «se arrastra tras de sí» y, con el tiempo, sufre una tortuosa agonía: *e sè dopo sè tira,* «avergonzada de su dolorosa impotencia».[13] Pero la llama divina arde todavía débilmente en ella y, con movimientos erráticos, reúne los restos de su valor para volver a Dios.

Al asociar el pecado original a la pasividad, Maistre se sitúa, irónicamente, entre los «panhedonistas», «antropocentristas» y «antimísticos» que Henri Bremond identifica con los escritores de Port-Royal. Enemigos declarados del *pur amour* de Fénelon, estos se concentran en las contribuciones de la humanidad a la vida espiritual. También oponen la quietud del alma a su actividad, desatendiendo el movimiento intenso y constante, pero imperceptible, que según el misticismo tradicional Dios dirige a la «fina punta» del alma para determinar sus «estados» espirituales.[14] Considerando el tiempo y la pasión que Maistre dedica a condenar a los jansenistas, sugerir que compartía su actitud espiritual le habría disgustado mucho. Pero eso no impide que su punto de vista sobre el problema del bien y del mal esté marcado por un dualismo muy jansenista —e incluso pascaliano—.

El apologeta más importante del jansenismo no ha dejado escrito más que un solo tratado verdaderamente teológico: los desordenados e incompletos *Écrits sur la grâce* (1655-1666). En dicha obra, Pascal examina la operación de la gracia antes y después de la Caída. Espoleado por los términos naturalistas en los que Luis de Molina (1535-1600) y sus cofrades jesuitas habían planteado el debate, Pascal explica la Caída como un cambio no en el cuerpo del hombre, sino en su voluntad. Así, sostiene que a

---

12 *Ibíd.,* pp. 487-488.
13 *Ibíd.,* p. 487.
14 Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* t. VII, p. 133.

través de su pecado Adán ha transmitido a sus descendientes una voluntad, corrompida por la enormidad de su crimen, que les hace deleitarse verdaderamente en el mal. La misma teología de la voluntad, distribuida en epigramas, está presente por doquier en las *Pensées,* que Maistre anota en Lausana y en San Petersburgo —en 1796 y 1798, y de nuevo en 1808 y 1809, coincidiendo esta última lectura con el comienzo de la redacción de las *Soirées*—. La única gran diferencia entre las teorías del mal de Maistre y de Pascal radica en que el primero define la corrupción moral como una deficiencia absoluta y una propensión hacia la pasividad en tanto que el segundo lo hace como una inclinación activa al pecado. El antropocentrismo de Pascal es mucho más acusado que el de Maistre: aquel declara que la humanidad existe para el placer y que la religión es deseable porque proporciona mayor goce que el pecado.[15]

Pero las *Soirées* todavía toman prestado de Pascal algo más: convierten el pecado original en una explicación total. Las *Pensées* exponen que el pecado original nos sorprende, porque para nuestra razón es chocante que hayamos podido devenir culpables por el pecado de un hombre tan alejado de nosotros por el tiempo y las circunstancias. Pero, simultáneamente, este misterio —el más incomprensible de todos— es nuestro único medio de autocomprensión: solo él aclara «todas las absurdidades del destino humano, todos los misterios y las "contradicciones" del alma humana, nuestra corrupción y nuestra desesperanza, la debilidad misma de nuestro intelecto, nuestros elaborados métodos para mentirnos a nosotros mismos, toda esta masa de aflicción, de privación, de cansancio».[16] La experiencia nos enseña también que la existencia humana no está unificada ni en armonía. El modelo del hombre dividido contra sí mismo, que se extiende incesantemente más allá de sí y decae siempre por debajo de sí, es el único que explica la experiencia humana, sometiéndose al principio de la razón suficiente.[17] El Conde de las *Soirées* llama al pecado original «un misterio sin duda» que, sin embargo, lo «explica todo y sin el cual nada se explica».[18]

---

15 *Ibíd.,* p. 19.

16 Leszek Kołakowski, *Dieu ne nous doit rien: brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme,* trad. Marie-Anne Lescourret, París, Albin Michel, 1995, pp. 186-187.

17 Cassirer, *La philosophie des Lumières,* pp. 159-161.

18 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* pp. 484-485.

Donde Maistre va más allá de Pascal es en la cuestión de la utilidad del pecado original como hipótesis explicativa no solo de la vida, sino también de los hechos de la historia. En materia espiritual, Pascal no se interesa en la razón, ya sea empírica o geométrica.[19] Para él, Dios, invisible a nuestros ojos e incomprensible para nuestra experiencia, solo puede conocerse interiormente. El maestro de Port-Royal lleva este fideísmo hasta el extremo de considerar todo pensamiento o acción razonables, si no están ligadas a la obediencia a la ley de Dios o suscitadas por el deseo de exaltar a Dios, como un servicio al diablo, una ocupación pecaminosa por su capacidad de distraer —el famoso *divertissement,* en el que no teme incluir las ciencias matemáticas y naturales en las que él mismo sobresale—.[20] Al ignorar las implicaciones cosmológicas e históricas del pecado original, Pascal, como antes Agustín, convierte la historia y la ciencia en irrelevantes para la salvación y las descalifica como posibles auxilios de la teología.

El Conde de las *Soirées,* por el contrario, considera que el pecado original explica la historia porque «se repite desdichadamente a cada instante, aunque de manera secundaria».[21] Tal repetición depara en una suerte de lamarckismo moral, o de mecanismo histórico de la herencia de la corrupción. La simple aceptación de la concepción aristotélica de que «todo ser que se reproduce solo puede producir un ser semejante» muestra que el crimen se contrae como una enfermedad: «si un hombre», dice el Conde, «se ha entregado a tal crimen o a tal serie de crímenes que sean capaces de alterar su principio moral, comprendéis que esta degradación es transmisible, como comprendéis la transmisión del vicio escrofuloso o sifilítico».[22]

El intelectualismo agustiniano había descartado cualquier argumento de este tipo. Maistre es probablemente el primer pensador católico en afirmar que el ejercicio de la voluntad quebrada tiene efectos físicos continuos —ciertamente en el reino del cuerpo animal, según el argumento inicial del segundo diálogo sobre la enfermedad, pero probablemente también en el reino del cuerpo glorioso—. La duplicidad humana, que en el

19 Kołakowski, *Dieu ne nous doit rien,* p. 187.
20 *Ibíd.,* p. 135.
21 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 484.
22 *Ibíd.,* p. 486.

Éclaircissement produce una culpabilidad purgada por el sacrificio, ahora provoca la enfermedad. Como dice el Conde, «ciertas prevaricaciones cometidas por ciertos hombres han podido degradarles de nuevo *más o menos,* y perpetuar así más o menos en su descendencia tanto los vicios como las enfermedades».[23] El espacio de incertidumbre donde residían la libertad y lo divino desde los ensayos sobre Rousseau —y que prefigura el abandono maistreano del absolutismo— reaparece aquí. Pero esta vez lo hace como el dominio del progreso del pecado que hace a cada persona continuamente responsable de la Caída. Y, una vez más, contiene el principio que empuja la historia hacia delante.

Esta «degradación» moral y física realizada en el tiempo es una variación sobre un cuento cosmológico que se remonta al siglo XVII y que describe el destino de las sucesivas humanidades que han habitado el mundo después del edén —un cuento de infortunio similar a aquel al que alude Bergier en el *Traité historique et dogmatique de la vraie religion* y que Maistre relata en el *Examen de la philosophie de Bacon*—. Según el Conde, la humanidad antediluviana, todavía similar a los ángeles, pero ya pecadora, no pudo soportar el conocimiento y la inmensa sabiduría que Dios le había concedido y se hundió en crímenes que escapan a nuestra imaginación. Tras el Diluvio llega la humanidad civilizada actual, que, siempre prevaricadora y siempre castigada —como lo muestra Babel—, al menos es consciente de su degradación y, aguijoneada por la conciencia, aspira a un estado espiritual más elevado. Prevaricaciones suplementarias han creado, con el tiempo, otras humanidades. La parte inferior de la escala humana está ocupada por el salvaje sin conciencia, insensible a la religión, que debe su degradación a prevaricaciones posdiluvianas «de un tipo que ya no puede repetirse».[24] Una tercera categoría es la que representan los bárbaros, que residen en un espacio espiritual intermedio entre los salvajes y la humanidad civilizada: aunque degradados, esperan por la religión.

En correspondencia con la división de Bergier entre pueblos guardianes de la revelación e idólatras, herederos de una verdad corrompida por la pasión, estas categorías humanas brindan un testimonio vivo contra la creencia dieciochesca —propagada por Kant, Hegel y Herder— de que el

---

23 *Ibíd.*
24 *Ibíd.,* p. 485.

pecado original es bueno porque aumenta el conocimiento humano. El Conde rechaza expresamente esta posibilidad, diciendo que el pecado original no solo «[degrada] al hombre», llevándolo a «cometer todos los crímenes», a «sufrir todos los males»,[25] sino que lo vuelve «sujeto a la ignorancia».[26] A pesar de ello, admite que la dualidad asociada al pecado original produce también la salvación, ya que, al herir intelectualmente al hombre, lo fuerza a desear el conocimiento. En el segundo diálogo, la separación cartesiana entre los hombres y los animales, presentada por primera vez en *De l'état de nature,* reaparece. Pero esta vez lo hace para explicar cómo la humanidad se salva por «esta hambre de ciencia, que agita al hombre» cuando toma conciencia de la condición dividida de su naturaleza:

> [El hombre] *gravita,* si puedo expresarme así, hacia las regiones de la luz. Ningún castor, ninguna alondra, ninguna abeja quieren saber más que sus antepasados. Todos los seres permanecen tranquilos en el lugar que ocupan. Todos están degradados, pero lo ignoran; solo el hombre posee el conocimiento de ello, y ese sentimiento es, a la vez, la prueba de su grandeza y de su miseria, de sus sublimes derechos y de su increíble degradación. En el estado al que se halla reducido, no tiene ni aun la triste felicidad de ignorarlo: se contempla sin cesar, y no puede hacerlo sin ruborizarse; su misma grandeza le humilla, ya que sus luces, que lo elevan hasta los ángeles, no sirven más que para mostrarle inclinaciones abominables que lo degradan hasta las bestias. Busca en el fondo de su ser alguna parte sana sin poderla encontrar: el mal lo ha corrompido todo, *y el hombre entero es una enfermedad.*[27]

La idea de que el hombre se eleva por encima de todos los seres y, a la vez, se degrada por debajo de ellos recuerda al hombre pascaliano, que siempre busca trascenderse sin conseguirlo. Reproduce también la antropología agustiniana de la humanidad doble examinada en el *Éclaircissement.* Y envuelve «el más difícil y el más radical de los problemas» de la filosofía del siglo XVIII, a saber, que «si el hombre debía ser y permanecer "trascendente a sí mismo", toda explicación "natural" del mundo y de la existencia estaba bloqueada de antemano».[28] La paradoja de la teodicea maistreana es que utiliza la doctrina de la humanidad doble para describir racionalmente la naturaleza. El único apoyo de Maistre en este proyecto es el propio Pas-

---

25 *Ibíd.,* p. 486.
26 *Ibíd.,* p. 487.
27 *Ibíd.*
28 Cassirer, *La philosophie des Lumières,* pp. 161-162.

cal, que esgrime la razón para defender el autoabandono incondicional a la fe como único medio de verdad, pero que, a causa de la fe, elude explorar las consecuencias redentoras del pecado. También decepcionante es el camino que propone Pascal para salir del atolladero cuando, en uno de los escasos momentos en que se preocupa por el mundo, sostiene que la voluntad humana se une a la de Dios en la determinación del destino universal de la humanidad —aunque la voluntad divina domina, actuando como «la fuente, el principio y la causa» de la humana.[29]

En realidad, las voluntades divina y humana solo pueden reconciliarse con el naturalismo si su imperio está subordinado a la razón, y este es el modelo que proponen, precisamente, las *Soirées.* En el que probablemente es el momento más pelagiano de la obra de Maistre, el Conde describe la voluntad humana como una competidora de Dios que, en ocasiones, es incluso capaz de anular los designios divinos. De hecho, la voluntad de Dios no solo es contrariada por las voluntades humanas, sino también por las voluntades de los espíritus que no tienen cuerpo y que, más eficazmente que la voluntad del hombre,

> se unen, se enlazan, o se separan de sí mismas, porque no son más que acciones. Puede incluso ocurrir que una voluntad creada anule, no digo ya el *esfuerzo,* sino el resultado de la acción divina, porque en este sentido el mismo *Dios* nos ha dicho que DIOS QUIERE cosas que no suceden, porque el hombre NO QUIERE. [...] Pensad en lo que puede la voluntad del hombre en el círculo del mal; puede contrariar a Dios [...]: ¿qué es lo que puede esta misma voluntad cuando obra de acuerdo con él? ¿Cuáles son los límites de este poder? Por su naturaleza, no los hay.[30]

Esta manera de integrar el voluntarismo pascaliano a la cosmología neoplatónica contradice la teología de Pascal, la cual da al pecado original una base empírica. Además, describir las voluntades individuales interactuando con la de Dios permite racionalizar el desarrollo de la voluntad a través del tiempo. En los casos individuales, el resultado es radical: es la inversión de la doctrina de Pascal —y de la gran mayoría de pensadores cristianos— sobre la supremacía divina en los conflictos de la voluntad. De hecho, es difícil no pensar que en este pasaje, Maistre está siendo, en reali-

29 Kołakowski, *Dieu ne nous doit rien,* p. 153.
30 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* pp. 591-592.

dad, oriental. Su audaz insistencia en que no hay límites al poder del hombre suena como el eco de las religiones de la India, según las cuales una vez que el progreso espiritual del hombre ha llegado a su ápex, a la iluminación, a la unión con Brahma, el hombre se convierte en nada menos que *Dios mismo.* ¡Qué escándalo, por no decir qué blasfemia, desde el punto de vista bíblico! Y qué intimación con las fuentes ocultistas y orientales de Maistre el masón.

Por otro lado, adoptar el antropocentrismo es luchar contra la Ilustración con sus propias armas, y el antropocentrismo de las *Soirées* es remarcable, incluso para un discípulo de los jesuitas. Maistre presenta la religión como una ocasión de enriquecerse moralmente, de disciplinarse y, sobre todo, de elevarse hacia la santidad, pero también de realizar el progreso social e histórico que permitirá sobrevivir en el mundo posrevolucionario. Si algo puede enlazar a Maistre con la Ilustración radical es la afirmación cript-oriental, en las *Soirées,* de un poder humano casi ilimitado, ya que hace depender la actividad espiritual antes de la voluntad humana que de la gracia de Dios. Quizá Maistre es consciente de que este paso lo acerca a la heterodoxia. Tal vez por eso, al menos en parte, decide poner sus pensamientos en la boca de interlocutores ficticios.

Francisco de Sales, al que Maistre relee cuando redacta las *Soirées,* y que puede ser interpretado como un antropocentrista radical,[31] da en parte el tono de los diálogos. En su tesis *Saint François de Sales, directeur d'âmes* (1923), el *abbé* Vincent afirma que Francisco «IDENTIFICÓ […] EL CRISTIANISMO […] CON EL PROGRESO MORAL», que se preocupó sobre todo por «HONRAR A DIOS, PRIMERO, A TRAVÉS DEL CULTIVO DE SÍ, SEGUNDO, A TRAVÉS DEL CULTIVO DE OTROS»,[32] y que para él el pecado es espantoso no porque ofenda a Dios, como sostienen los teocentristas, sino porque nos envilece y nos separa de Dios.[33] Bremond subraya que la lectura de Vincent es tendenciosa porque soslaya la insistencia de Francisco en que Dios está presente en la punta del alma, su prédica de que Dios nos es más íntimo de lo que nos lo somos nosotros mismos, y que, «mientras la práctica de las virtudes morales […] nos ayuda a merecer el encuentro

---

31 Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* t. VII, pp. 27-36.
32 *Ibíd.,* p. 29.
33 *Ibíd.,* p. 36.

divino y nos prepara para él, primero nos lleva a la superficie de nuestro ser, nos distrae de nuestra alma profunda y de Dios». Al buscar lo sublime entre lo humano, Francisco anuncia la llegada de una espiritualidad, imbuida del humanismo renacentista, cuyos descendientes laicos han acabado contribuyendo a la Ilustración radical. Es una espiritualidad cada vez más ignorante del alma benedictina, cuya voluntad se mueve «fuera de nosotros hasta Dios».[34]

En las *Soirées,* Maistre profesa una religión que parece consonante con la interpretación que Vincent hace de Francisco. Más inclinado al intelectualismo de los esotéricos que a la sublime intuición confesada por Francisco, Maistre deja de lado los elementos teocentristas contenidos en la espiritualidad salesiana. El resultado, paradójico y probablemente inspirado por la masonería orientalista, es que utiliza la doctrina del pecado original de Agustín para afirmar que la humanidad posee una capacidad de actuar sobre el mundo y crear su propia historia que está ausente de la teología agustiniana y que incluso, hasta cierto punto, es contraria a ella.

La ironía de la historia

La voluntad herida presupone el problema de la intención, una preocupación mayor de Maistre desde que, en las *Considérations sur la France,* reconoce no comprender cómo Dios ha podido permitir que algo tan «radicalmente malo» como la Revolución francesa haya subsistido. Que la pureza moral pueda ser progresiva parece fácil de entender. Como hemos visto más arriba, cuando la voluntad humana obedece a Dios sus capacidades son infinitas. Y, como Maistre sostiene en el *Examen de la philosophie de Bacon,* el amor de Dios es el que hace posible el conocimiento. Pero la proposición inversa —que las malas intenciones puedan tener resultados loables— es más compleja. Y Maistre la trata desde que examina los acontecimientos revolucionarios en el segundo capítulo de las *Considérations,* y empieza a «admirar el orden en el desorden». Ahí comienza a creer que las intenciones malvadas y egoístas pueden, cuando son manipuladas por la

34 *Ibíd.,* p. 31.

Providencia o transformadas por la ley natural, dar resultados muy beneficiosos para el destino humano. Tales intenciones, en efecto, pueden tener efectos contrarios a ellas mismas y acelerar tanto el progreso espiritual como el retorno a Dios.

Dios ejerce su voluntad en el mundo ya sea propiciando buenos resultados de malas motivaciones, ya sea confiriendo a acciones humanas con fines particulares fines universales que los actores históricos que ejecutan tales acciones no son capaces de discernir. El Senador da un ejemplo de este último proceso al hablar de la Sociedad Bíblica: aunque piensa que esta es «una de las máquinas más potentes que se haya empleado contra el Cristianismo», considera que también puede estar destinada a desempeñar un papel histórico comparable al que antaño representó el antiguo rey de Egipto que ordenó la traducción de la Biblia al griego, ayudando así, sin saberlo, a los primeros apóstoles cristianos, que algunos siglos después se encontraron con el trabajo preparado.[35]

La idea de una reorientación providencial de la intención humana es la contrapartida historicista de la sociología jansenista de las pasiones que florece durante la primera mitad del siglo XVIII.[36] Con los *Essais de morale* (1671) de Pierre Nicole (1625-1695) aparece un naturalismo descriptivo y conductual que considera la concupiscencia, o la preferencia de sí a Dios, como parte integrante del funcionamiento social. Para Nicole, la vanidad o *amour propre* es una falsificación perfecta de la verdadera caridad, desde un punto de vista tanto introspectivo como objetivo. Para domeñar este engañoso apego y encaminarlo hacia el bien social, solo existen tres riendas efectivas, que componen los tres principales vínculos de la sociedad: el miedo a la muerte, el interés material y el deseo de ser amado. Así sujeto —y enmascarado—, el *amour propre* puede imitar una vida de ascetismo moderado, simulando el *odium corporis* de la caridad. De esta suerte, la duplicidad perfecta del *amour propre* puede prestar importantes servicios espirituales, ya que nuestra incapacidad de distinguir entre los impulsos egoístas y los verdaderamente caritativos nos impide ser orgullo-

35 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 769.

36 Sobre la actitud de Rousseau con respecto a la sociología, véase Keohane, *Philosophy and the State in France,* pp. 426-431.

sos y, por tanto, desobedecer a Dios. Porque es mucho más peligroso conocer nuestras virtudes que nuestros vicios.[37]

La rehabilitación irónica de las pasiones no se limita a Port-Royal. Pertenece a un movimiento del agustinismo francés que incluye al calvinista Pierre Bayle y al simpatizante jansenista La Rochefoucauld (1613-1680), y que culmina en *The Fable of the Bees: Private Vices, Publick Benefits* (1714) del antiguo jansenista Bernard de Mandeville (1670-1733). Cartesianos y voluntaristas, estos herederos de Agustín presuponen que las pasiones caracterizan la naturaleza humana y determinan su comportamiento, y que el universo no está gobernado por el ser, como sostienen los escolásticos y aristotélicos, sino por voluntades providenciales y humanas. Los jansenistas y sus descendientes creen también, con Descartes, que la mente manipula las pasiones, de forma que la hipocresía gobierna casi invariablemente las relaciones humanas. Quizá haya sido Pascal el primer moderno en poner de relieve, en las *Pensées,* los resultados antitéticos de la intención en los dominios público y privado al conjeturar, en la estela de la *Civitas Dei* de Agustín, que un legislador puede hacer buen uso de los malos instintos de la humanidad, no reprimiéndolos por la fuerza, sino haciéndolos servir al interés público.

Maistre rechaza explícitamente la sociología agustiniana del *amour propre* como posibilidad política en el *Éloge de Victor-Amédée III,* donde condena las tentativas filosóficas de destruir la religión:

> El amor de la gloria puede, sin duda, producir momentáneos esfuerzos de virtud, pero dudo de que exista un plan de administración esencialmente equitativo que no tenga como base el respeto por el Ser Supremo. El honor guiará al monarca hacia el combate; el honor le hará cultivar todas las cualidades brillantes, hechas para cautivar la admiración de los hombres; pero las virtudes oscuras, que solo se ejercen en silencio y que no obstante son las más útiles, ¿dónde las encontrará? ¿Qué le enseñará a ser sobrio, prudente, ahorrador, laborioso? Cuando la voluptuosidad le extienda los brazos sonriendo, mostradme la fuerza que lo retendrá en su solitario gabinete para discutir, con sus ministros, una espinosa cuestión administrativa.[38]

---

37 Dale Van Kley, «Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest», en Alan Kors y Paul Korshim (eds.): *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1987, pp. 69-85.

38 Maistre, *Éloge de Victor-Amédée III,* p. 23.

El vicio no puede imitar la virtud de manera duradera, como pretende Nicole: el pecado original debilita la voluntad y asegura que, a la postre, la máscara cae. La Revolución llevará a Maistre a creer que el vicio puede lograr brevemente el bien en tiempos de devastación.[39] Sobre la intención, Maistre mantiene igualmente, con Pascal y Nicole, que el designio divino, aunque frecuentemente se oponga a las intenciones humanas, termina por triunfar sobre ellas; y, asimismo, que de la ignorancia humana —producida por el pecado— resulta un beneficio espiritual. La diferencia fundamental entre Maistre y Nicole está en que, para aquel, la relación entre la Providencia divina y la ignorancia humana es histórica. Nicole, por su parte, se mueve en un mundo de pasiones en el que la ignorancia benéfica provoca la inconsciencia de la verdadera naturaleza de la virtud y, en consecuencia, una falta de orgullo espiritual. De ahí se sigue que la ignorancia salva a los individuos sin la ayuda de la historia. Las *Soirées* y las *Considérations,* por el contrario, presentan un mundo donde las vicisitudes de la intención ignorante bajo dirección divina —los servicios espirituales que los impíos o los ignaros prestan sin saberlo a Dios y a la sociedad— impulsan la salvación a través de la historia.

El conocimiento primitivo y el verdadero sistema del mundo

Para Maistre, el pecado en la sucesión es un círculo vicioso. Una vez ha pecado, la humanidad se hunde en la ignorancia y llega a un estado en que cada vez recuerda menos la revelación divina. A esto se añade el olvido del conocimiento de los universales que resulta de la erosión del tiempo; de suerte que, cada vez más olvidadiza de la ley de Dios, la humanidad es cada vez más propensa a pecar, luego a caer todavía más, en un movimiento sin fin. Este proceso puede detenerse con los esfuerzos que hace la humanidad para regresar a Dios o con el don divino de la revelación, como ocurrió cuando Cristo descendió a la tierra; pero el proceso también puede acelerarse por intervención divina. Para castigar a la humanidad por sus excesos, y para impedirle utilizar la revelación con fines deletéreos, Dios puede ordenar catástrofes durante las que el conocimiento de lo divino no solo es gradualmente olvidado con el tiempo o velado por la comisión del pecado, sino completamente erradicado de la mente humana.

39 *OC,* t. x, p. 470.

Los escritores religiosos suponían, al menos desde la *Telluris theoria sacra* (1681) de Thomas Burnet (1635-1715), que el acontecimiento más determinante de este tipo había sido el Diluvio. Al separar un paraíso fabuloso, silencioso y primordial de la naturaleza arruinada del presente, el Diluvio representa el pasaje a una tierra nuevamente provista de historia que evoca, por su apariencia abrupta e irregular, los pecados de la humanidad.[40] En las *Soirées,* el Diluvio también presagia una degradación irreversible, la aparición de una humanidad ignorante sin apenas relación con sus ancestros antediluvianos. Más que hombres como la historia nos los da a conocer, los seres anteriores al Diluvio eran cuasi angélicos, sabios y poderosos, «hombres maravillosos» que «seres de un orden superior se dignaron [...] favorecer con las más preciosas comunicaciones».[41] Pero, en el momento en que hicieron mal uso de ese poder, desapareció la ciencia que lo sostenía:

> Los hombres empezaron por la ciencia, pero por una ciencia diferente de la nuestra y superior a la nuestra; porque comenzaba más alto, lo que la hacía también muy peligrosa; y esto os explica por qué la ciencia en su principio fue siempre misteriosa y estuvo encerrada en los templos, donde se extinguió al fin, cuando esa llama no podía servir ya sino para abrasar.[42]

Al perder el conocimiento divino, la humanidad se hizo más dependiente de Dios. «Los primeros hombres que repoblaron el mundo tras la gran catástrofe», relata el Conde, «tuvieron la necesidad de socorros extraordinarios para vencer las dificultades de toda índole que se oponían a ellos». A pesar de ello, la intervención de Dios solo reparó los daños causados por el Diluvio de forma imperfecta e insuficiente para detener el avance del olvido. A medida que el pecado original, que podríamos llamar secundario, se iba haciendo sentir en la era posdiluviana, la historia se convertía en una sucesión de fracasos epistemológicos «en que los hombres ve[n] los efectos en sus causas, [...] en que se remontan trabajosamente de los efectos a las causas, en que no se ocupan sino de los efectos, en que dicen que es inútil ocuparse de las causas, en que no saben ni siquiera lo que es una causa».[43] A continuación, cuando el conocimiento divino de las

---

40 Rossi, *Dark Abyss of Time,* pp. 15-16, 33-39.
41 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 491.
42 *Ibíd.*
43 *Ibíd.,* p. 490. También Saint-Martin había impulsado el conocimiento de las causas.

causas —o el conocimiento de los universales— desapareció, fue sustituido por la ciencia moderna de los particulares. Esa es la ciencia del *Examen de la philosophie de Bacon,* cuyo progreso reposa en la conjetura.

La cristiandad europea es la pariente privilegiada de esta ciencia moderna. En la Europa medieval todas «las otras facultades se ordenan en torno [a la teología] como damas de honor en torno a su reina».[44] Pero, a pesar de su origen, estas ciencias revelan su carácter humano por el esfuerzo, evocador de la serpiente de Tasso, que anima su tarea:

> Bajo las ceñidas vestimentas del norte, perdida la cabeza entre los bucles de una cabellera mentirosa, cargados los brazos de libros e instrumentos de toda especie, pálida de vigilias y trabajos, se arrastra manchada de tinta y jadeante por el camino de la verdad, bajando siempre hacia el suelo su frente surcada de signos algebraicos. Nada semejante en la alta Antigüedad. En cuanto nos es posible divisar la ciencia de los tiempos primitivos a una distancia tan enorme, la vemos siempre libre y aislada, volando más que andando y presentando en toda su persona cierta cosa etérea y sobrenatural. Libera a los vientos sus cabellos que se escapan de una *mitra* oriental; el *efod*[45] cubre su pecho que se levanta con la inspiración; no mira más que al cielo; y su desdeñoso pie parece no tocar la tierra sino para abandonarla. Sin embargo, aunque nada haya pedido nunca a nadie, y no se le conozca ningún apoyo humano, no está menos probado que ha poseído los más raros conocimientos.[46]

Como explica Herder en sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* los «más raros conocimientos» preservados en los textos sánscritos fueron indispensables para la filosofía de la historia. Aunque Herder le desagrada,[47] Maistre asocia igualmente el orientalismo al pensamiento histórico y espera que «los más raros conocimientos» dominados por los antiguos y los orientales pronto puedan servir para restablecer el gobierno del espíritu.[48]

En su estado antediluviano, «los más raros conocimientos» de los que habla Maistre podrían ser el origen de la *mathesis universalis,* la ciencia del

---

44 *Ibíd.,* p. 586.

45 Según el diccionario de la Academia, el efod es una «vestidura de lino fino, corta y sin mangas, más o menos lujosa, que se ponen los sacerdotes del judaísmo sobre todas las otras y les cubre especialmente las espaldas» (N. del T.).

46 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 493.

47 Véase Robert Triomphe, «Joseph de Maistre et Herder», en *Revue de littérature comparée,* 7-9, 1954, pp. 322-329.

48 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 765.

orden y la medida, que los estudios de Descartes sobre la luz hacen famosa y que Emanuel Swedenborg (1688-1772) llama, en su *Psychologia rationalis* de 1743, la «ciencia de las ciencias», o «la ciencia universal [que contiene] en sí todas las demás ciencias»[49] y que describe las relaciones funcionales entre los elementos de la Creación. *Mathesis* es la interpretación de Swedenborg del lenguaje adánico, primitivo y omnisciente que, según Leibniz, el alemán preserva de un modo más fiel.

Maistre no nos ha dejado notas de su lectura del sueco, pero Robert Darnton cree que lo ha leído con atención en San Petersburgo.[50] En efecto, es probable que Maistre haya hablado de Swedenborg con su amigo sueco Curt von Stedingk, sobre todo si se considera que Stedingk tiene una notable influencia sobre el RER sueco y que pasa por ser el inspirador del personaje del Senador en las *Soirées.*[51] Durante su juventud masona, Maistre queda fascinado por el conocimiento primitivo del que tratan los herederos de Swedenborg, los mesmeristas y los martinistas willermozianos. Por entonces, sin embargo, rechaza la historicidad del mito originario de Willermoz, como hemos visto en el segundo capítulo. Más aún, la aspiración de Swedenborg a un conocimiento racional y *a priori* le habría desagradado (a menos que hubiera discernido en su apriorismo un vestigio de la ciencia inspirada de los antiguos), como lo habría hecho, por lo demás, cualquier sistema científico y ahistórico inventado por un individuo. A lo que cabe añadir, por último, que la *mathesis* no privilegia la astronomía, que Maistre —prefigurando a Comte— exalta como la madre de todas las ciencias por estudiar la morada de Dios.

En realidad, Maistre prefiere ver en el «verdadero sistema del mundo» de Copérnico la mejor aproximación moderna de «los más raros conocimientos» de la antigüedad. Uno puede preguntarse por qué no admira otros sistemas del mundo más recientes, como la descripción mecánica de las leyes celestes que, siguiendo a D'Alembert y a Condorcet, Laplace propone en la *Exposition du système du monde* (1796), o como el orden moral

---

49 Erik Sandström, «The Doctrine of Correspondences: Both Science and Philosophy», en *The New Philosophy,* 73, 1970, pp. 379-393.

50 Robert Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France,* Cambridge, Harvard University Press, 1968, p. 139.

51 Rebotton, *Études maistriennes,* p. 168.

y espiritual que el vicario saboyano de Rousseau llama «el sistema del mundo». Maistre recomienda siempre la astronomía copernicana por diversas razones: porque es el sistema moderno más antiguo que aún goza de respeto, porque no guarda relación alguna con el espíritu crítico del siglo xviii, porque, como afirma el propio Copérnico, «era perfectamente conocida en la más alta Antigüedad» y porque se inspira en Pitágoras; en definitiva, porque en todos sus aspectos es reconstructiva e intuicionista e implica el movimiento creativo del alma hacia Dios en lugar de las veleidades destructivas de la razón individual. A Maistre, el conocimiento copernicano le parece de un tipo sintético y no discursivo que es «dado» y «comprado» con amor espiritual, y que se adquiere con la misma inmediatez con la que se perdió por el pecado. He aquí el punto de vista del Conde:

> No cesa de repetirse: *¡Juzgad el tiempo que ha sido necesario para saber tal o cual cosa!* ¡Qué inconcebible ceguera! No ha sido necesario más que un instante. Si el hombre pudiera conocer la causa de un solo fenómeno físico, probablemente comprendería todos los demás. No queremos ver que las verdades más difíciles de descubrir son muy fáciles de comprender. La solución del problema de la corona hizo en otro tiempo temblar de alegría al geómetra más profundo de la Antigüedad; pero esta misma solución se encuentra en todos los cursos de matemáticas elementales y no supera la fortaleza ordinaria de una inteligencia de quince años. Platón, hablando […] de aquello que más importa saber al hombre, añade enseguida con esa sencillez penetrante que le es natural: *Las cosas se aprenden fácil y perfectamente,* SI ALGUIEN NOS LAS ENSEÑA.[52]

Pero, sigue Platón, «nadie nos lo enseñará, a menos que Dios le muestre el camino».[53] La necesidad de intervención divina se impone siempre. En el mundo posdiluviano, la diferencia reside en que la humanidad debe merecer la ciencia que la ayuda a regresar a Dios y en que, en el proceso de aprendizaje al que Dios y la humanidad contribuyen, es la humanidad la que de ahora en adelante debe tomar la iniciativa.

Las edades del universo

El Traité historique et dogmatique de la vraie religion de Nicolas Bergier expone una sucesión de «tres épocas»: en la primera, Dios reveló una

---

52 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 490.
53 *Ibíd.,* p. 490n.

«religión doméstica», incluyendo algunos dogmas, a los primeros patriarcas; en la segunda, cuando la pasión hubo corrompido la revelación, Dios dio a los hebreos una «religión natural» por la cual «el culto antiguo se conservó», aunque de la mano de Dios se «volvió más extendido y más pomposo»;[54] y finalmente, en la tercera, la época cristiana, como los hombres eran «menos groseros y menos estúpidos que en los siglos precedentes», Dios ya no se reveló mediante «prodigios de terror, sino mediante rasgos de bondad».[55] De forma optimista, Bergier describe la revelación divina como una instancia que corrige sin cesar las faltas de una humanidad única y que mejora su naturaleza. Considerando, sobre todo, la deuda epistemológica de Maistre con Bergier, sorprende el contraste con la historia maistreana de una revelación perdida por el pecado y dispersa entre las humanidades múltiples. La divergencia estriba en que, si bien cree en el pecado original, Bergier ignora toda historia orientalista y masónica de un saber índico perdido, e igualmente rechaza toda idea agustiniana de un mundo corrompido sin remedio como punto de partida de la gesta de Dios. Aunque Bergier concede que la revelación fue olvidada con el transcurso del tiempo, cree que Dios interviene siempre para educar y mejorar a la humanidad, de suerte que el curso de la historia no puede explicarse principalmente por la comisión del pecado original en su decurso.

Pero no son Agustín de Hipona, Bergier ni los autores de Port-Royal quienes más influyen en la noción maistreana de revelación primitiva. Es más bien Friedrich Schlegel (1772-1829), discípulo de Herder y profesor de sánscrito en Berna. Maistre no parece haberlo leído, pero las ideas de Schlegel están en el corazón de la conversación epistolar que mantienen Maistre y Uvárov entre, 1811 y 1814, sobre los conocimientos antiguos y orientales. Uvárov sí está muy influenciado por Schlegel, al que conoce en Viena a través de Madame de Staël y con el que sostiene una querella literaria. Aunque detesta su romanticismo, está fascinado por *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808),[56] el libro que, simultáneamente, provoca el renacimiento de los estudios orientales y establece la doctrina de la revelación primitiva. Al

---

54 Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* t. I, p. 7.

55 *Ibíd.,* p. 9.

56 Cynthia Whittaker, *The Origins of Modern Russian Education: An Intellectual Biography of Count Sergei Uvarov, 1786-1855*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1984, p. 17.

interesarse por los hechos religiosos de una forma original en su tiempo, Schlegel enseña que, en el principio de las cosas, los hombres vivían en comunión perfecta con Dios, pero que la armonía se ha perdido y que, por tanto, ahora es necesario buscarla tanto como sea posible a través del estudio de los textos indios que conservan en su pureza la revelación primitiva. Este es el relato que inspira las dos obras que Uvárov envía a Maistre —el *Projet d'une académie asiatique* y el *Essai sur les mystères d'Éleusis*— así como la correspondencia que ambos intercambian en torno a la erudición.[57]

Gracias a Uvárov, Maistre descubre las obras de sir William Jones (1746-1794), fundador de la lingüística moderna, célebre por su redescubrimiento del indoeuropeo[58] y cofundador de la Asiatick Society de Calcuta,[59] cuyos documentos anuncian, según los tradicionalistas contemporáneos, el comienzo de la reconstitución de la revelación primitiva. Mais-

---

57 Sobre dicha correspondencia, véase Carolina Armenteros, «Preparing the Russian Revolution: Maistre and Uvarov on the History of Knowledge», en Carolina Armenteros y Richard Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and his European Readers: From Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin,* Leiden, Brill, 2011, pp. 203-238.

58 A pesar de que el nombre de Jones está estrechamente vinculado con el descubrimiento del protoindoeuropeo, no fue el primero en sugerir la familiaridad de las lenguas indoeuropeas. En 1583, el jesuita Thomas Stephens ya había detectado las similitudes entre las lenguas de la India y el griego y el latín; dos años más tarde, el mercader y literato italiano Filippo Sassetti escribió sobre las semejanzas léxicas entre el sánscrito y el italiano; en 1724, el teólogo protestante Maturin Veyssière La Croze anotó los parecidos entre el sánscrito y el persa; solo un año después, el filólogo y misionero protestante enviado por el rey de Dinamarca de probable origen prusiano Benjamin Schul(t)ze se percató asombrado de que «los números sánscritos son casi exclusivamente palabras latinas puras». Siguiendo la sugerencia que en 1714 le hizo un amigo de Hamburgo, Schul(t)ze redactó una lista de los números sánscritos con sus equivalentes en latín y en otras lenguas europeas y supuso que dichas similitudes se debían a que los hindúes habían tomado sus números prestados de Europa. Finalmente, en 1768 el jesuita francés Gaston-Laurent Cœurdoux no solo observó por primera vez las semejanzas generales entre el sánscrito y las lenguas europeas, sino que teorizó su descendencia común de una lengua madre ancestral. Lamentablemente, la Académie des Inscriptions et Belles Lettres a la que dirigió su memoria no la leyó en público ni imprimió, respectivamente, hasta dieciocho y cuarenta años después de recibirla. Véase Rosane Rocher, «The Knowledge of Sanskrit in Europe until 1800», en Sylvain Auroux, E. F. K. Koerner, Hans-Josef Niederehe y Kees Versteegh (eds.), *History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Language Sciences from the Beginning to the Present,* Berlín, Walter de Gruyter, 2001, t. II, pp. 1156-1159.

59 Sobre la figura del lingüista, véase Garland Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006; y Michael J. Franklin, *«Orientalist Jones»: Sir William Jones, Poet, Lawyer and Linguist,* Oxford, Oxford University Press, 2011.

tre toma prestados los volúmenes de Jones que Uvárov tiene en su biblioteca y los anota escrupulosamente, prosiguiendo el aprendizaje del Oriente tradicional que ha empezado en Cagliari. «Jones el Oriental» figura en un lugar prominente en las *Soirées:* en el primer diálogo, el Conde lee en voz alta un pasaje de la traducción que, en 1794, el lingüista hace de las *Leyes de Manu*[60] y el caballero Jones se cita con aprobación en el resto de la obra.[61]

A pesar de las conversaciones con Uvárov y de la importancia cardinal de la idea de revelación primitiva en el pensamiento de Maistre, la filosofía histórica de las *Soirées* no es schlegeliana. Fiel a su costumbre de rescatar del olvido a los perdedores de la historia intelectual, en dicha obra el saboyano dirige más bien su atención a Jacob Bryant (1715-1804) y su *A New System, or An Analysis of Ancient Mythography,* de 1774. Descendiente lejano del platonismo de Cambridge, *A New System* propone, como sugiere su subtítulo, «despojar la Tradición de la Fábula y reducir la verdad a su Pureza original». La «Fábula» en cuestión es el trabajo de los letrados del siglo XVIII como Fontenelle (1657-1757), Nicolas Fréret (1688-1749) y Charles de Brosses (1709-1777), que rechazaban derivar toda la historia primitiva del mundo de la Biblia. En cuanto a la «Verdad», es la historia de las «primeras edades» bíblicas de la humanidad, que Bryant se dispone a elucidar con los métodos lingüísticos del siglo XVII, fabricando una genealogía única para toda la humanidad que se inicia con el acto bíblico de la Creación. Como sus predecesores modernos, Bryant hace del Diluvio el acontecimiento fundacional de la segunda era de la humanidad y relata su historia subsiguiente como el progresivo oscurecimiento de la revelación. Los protagonistas, olvidadizos de su historia, son los descendientes de Cam y sobre todo los cusitas y los amorreos, la diáspora de los gentiles que fundaron las ciudades paganas e instituyeron dioses, héroes y demonios.

Paradójicamente, *A New System* debe su éxito en los años setenta del siglo XVIII al hecho de estar superado. Los métodos de Bryant —como la etimología y la recopilación escolástica de textos— están obsoletos: son más propios de los mitólogos del siglo XVII *y de polímatas como* Bochart,

60 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* pp. 468-469. Cabe añadir que dicha traducción, cuyo título es *The Institutes of Manu,* es la primera que se hace de una obra en sánscrito a una lengua europea (N. del T.).

61 *Ibíd.,* pp. 519, 520, 682, 768 y 768n.

Athanasius Kircher (1602-1680) y John Marsham (1602-1685) que de un mitógrafo de la época de la Ilustración. Y, sin embargo, el libro aparece en un momento en que diversos espíritus religiosos —cansados de los triunfos del escepticismo, del deísmo y la *philosophie,* y desconfiados de las nuevas cronologías extrabíblicas— están dispuestos a acogerlo. *A New System* ofrece a Maistre una solución a la amenaza que la cronología hace planear sobre la legitimidad científica de la Biblia y permite reconciliar ciencia y religión. Como escribe a Potocki —quizás con ansiedad— en 1810: «La cronología no es en absoluto una ciencia aislada: es preciso que se conjugue con la metafísica, con la teología, con la física, con la filosofía de la historia».[62] En la obra de Bryant, Maistre halla todos los fundamentos de su historia del conocimiento: la idea de que todo conocimiento es espiritual y revelado, de que la historia humana está marcada por sus vicisitudes, y de que, con el tiempo, la revelación ha sido parcialmente olvidada y parcialmente preservada, en diversas versiones corrompidas, en los mitos e instituciones de los pueblos paganos.

Estas reseñables convergencias se explican porque la mitografía y la cronología de Maistre y Bryant están compuestas por la misma mezcla de agustinismo y platonismo que Huet fue el primero en practicar y que alcanzó su formulación más sistemática entre los platónicos de Cambridge. El hilozoísmo de Cudworth, según el cual la naturaleza es la depositaria de una «energía plástica»[63] —sustancia inconsciente, incorpórea, e instrumento divino que asegura el orden del universo— es, esencial y problemáticamente, una alternativa platónica formulada sobre bases cartesianas al mundo vacío de espíritu del cartesianismo. Cudworth no explicó jamás cómo su energía plástica producía acontecimientos naturales y se relacionaba con el espíritu divino.[64] Por eso, dejó el mundo bajo el gobierno de un principio que no precisaba de la voluntad divina para funcionar, lo que expuso su filosofía a la misma sospecha de ateísmo que él acusaba al sistema cartesiano de promover.

En general, el inmanentismo de Huet y el trascendentalismo dualista permanecían irreductibles en los trabajos de los platónicos de Cambridge,

---

62 *OC,* t. VIII, p. 102.
63 John Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America,* Bristol, Thoemmes Press, 1992, p. 36.
64 *Ibíd.,* p. 39.

recorridos tenuemente por una fe puritana en la Palabra, sobre todo la Palabra escrita, como la más perfecta automanifestación de Dios a la humanidad. La contradicción estaba en la tentativa de combinar a Platón con los restos del calvinismo, en la necesidad de restaurar la presencia de Dios en el mundo sin jamás declarar la divinidad de la naturaleza. En este sentido, no es fortuito que el calvinismo sea la formación religiosa de los platónicos de los siglos XVII y XVIII, como Jean Le Clerc (1657-1736), Pierre Bayle y Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), que abandonaron la predestinación por un idealismo fuertemente imbuido de valores morales. Si se tiene en cuenta que provienen de este pasado calvinista, los anacronismos de la mitografía de Bryant son comprensibles. La descripción de una revelación primitiva paulatinamente olvidada y fragmentada a lo largo de sucesivas catástrofes evoca el mundo posterior a la Caída de los agustinianos —un mundo del que Dios está ausente— y explica la existencia de los gentiles en un marco rigurosamente bíblico.

Maistre concuerda con Bergier en que antiguamente se olvidó la revelación. En un giro pelagiano, no obstante, sugiere que ese olvido convirtió a los hombres en los principales agentes de la historia. Para él, la historia surge de dos principios contrarios: la desmemoria, fruto de una voluntad debilitada, y la ciencia moderna, resultante del deseo de esa misma voluntad de recobrar el conocimiento. Al corromper, el pecado vuelve ignorante, pero, al hacer sufrir, termina por estimular el saber. La humanidad atrapada en este proceso tiene un potencial inesperado, sobre todo considerando que está quebrada por el pecado. La impresión crece cuando se comparan las *Soirées* con el *Traité* de Bergier. Al suponer, de forma optimista, que la historia sagrada está puntuada por la religión, Bergier ve a la familia humana progresando continuamente en manos de Dios, tanto espiritual como materialmente. En contraposición, las *Soirées,* más pesimistas, presentan una humanidad más autónoma, que, marcada por la debilidad común del pecado, es, a la vez, mucho más responsable de su futuro.

La voluntad y la palabra en el universo

El universo de Maistre está poblado por diversas clases de almas, ordenadas jerárquicamente y estrechamente asociadas, que se comunican entre ellas y cuyas voluntades determinan el desarrollo universal. Pero donde el

Éclaircissement examina la voluntad-acción, las *Soirées* se concentran en la voluntad-Palabra. Esta perspectiva distingue las *Soirées* de otras teodiceas. Cada una de las mónadas de Leibniz refleja y representa el mundo gradualmente, según su nivel de conciencia, contribuyendo con sus movimientos a los de «un universo esencial e infinitamente en vías de diferenciación y de progreso».[65] Pero en la medida en que es estrictamente individual y verbalmente incontestada, la aprehensión de las mónadas sigue siendo puramente racional. A este respecto, la *Monadologie* es la principal tentativa que el siglo xviii hace en el ámbito de la teodicea de explicar el mundo a través de la pura razón. Porque, aun cuando se entusiasma por *The True Intellectual System of the Universe* (1678) de Cudworth, Leibniz evita cuidadosamente su fascinación por la Palabra junto con toda posibilidad de voluntarismo.

En este sentido, solo en parte Maistre es heredero de Leibniz. La humanidad de las *Soirées* es leibniziana y contempla el universo a través de múltiples perspectivas, comprendiendo, de este modo, la significación de los acontecimientos que se desarrollan en el «gran y magnífico espectáculo» del mundo. Pero la contemplación maistreana implica también la autotrascendencia, es decir, «saber salir de uno mismo y elevarse bastante alto para ver el mundo, en lugar de no ver más que un punto».[66] Así, aunque difieran en el tiempo, lo individual y lo universal se reúnen en el acto de la contemplación. He ahí la distinción cartesiana que Leibniz trata de evitar cuando vuelve al universo concreto en las mónadas, pero que Maistre, en cambio, reproduce. En su universo, el hombre se distingue del animal por el conocimiento de los universales. El Conde explica que:

> Solo la inteligencia se eleva a lo universal. Sus ojos perciben un triángulo; pero esta aprehensión que comparte con el animal no le constituye a usted mismo más que en simple animal; y no será *hombre* o inteligencia sino elevándose del *triángulo* a la *trigonometría.* Es este poder de generalizar el que *especializa* al hombre y le hace lo que es.[67]

El motivo principal del *Examen de la philosophie de Bacon* —que el espíritu se mueve espontáneamente, deseando entender el mundo— reaparece aquí.

---

65 Arthur O. Lovejoy, *La gran cadena del ser. Historia de una idea,* trad. Antonio Desmonts, Barcelona, Icaria, 1983, p. 370.

66 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 515.

67 *Ibíd.,* p. 511.

Si Maistre respalda, con Leibniz, la doctrina anticartesiana de la pluralidad de los espíritus, lo hace por razones platónicas completamente ajenas al nominalismo aristotélico que inspira la *Monadologie.* En el universo leibniziano, saturado por mónadas que solo se diferencian individualmente, el desarrollo universal es la suma racional del movimiento de las almas que están en comunión con el universo, una por una. En las *Soirées,* las almas individuales también mueven el mundo a través de la razón, pero es la voluntad espiritual, individual y colectiva, que despliegan en la oración y la profecía la que gobierna el universo y produce la historia.

La oración y el deseo

Hemos visto que, en las *Soirées,* la oración es ampliamente antropocéntrica, una actividad espiritual de la que la razón puede dar cuenta y por la cual la voluntad humana puede contradecir la de Dios. Más aún, la oración es una «ley del mundo» extraordinaria cuyos efectos mesurables manifiestan una forma de razón contraria a la variedad absoluta y sistemática de la *Encyclopédie:*

> Nos habláis, Caballero, de cierta cantidad de agua precisamente propia de todo país en el transcurso de un año. […] Quiero seguirle el juego [a los *philosophes*]. […] Admito que todos los años caiga en cada país precisamente la misma cantidad de agua: esa será la ley invariable; pero la distribución de esta agua será, si puedo expresarme así, la *parte flexible* de la ley. Ya ve, así, que con sus leyes *invariables* podemos muy bien tener inundaciones y sequías; lluvias *generales* en el mundo y lluvias *excepcionales* para los que han sabido pedirlas. No rogaremos, pues, que el olivo crezca en Siberia y el *klukwa*[68] en la Provenza; pero rogaremos para que el olivo no se congele en las campiñas de Aix […] y para que el *klukwa* no tenga demasiado calor durante su rápido verano.[69]

La oración no solo es eficaz, sino que puede cambiar el curso de la historia.

> Cuando pedimos a Dios la victoria, no le pedimos que derogue las leyes generales del universo; eso sería en exceso extravagante; pero estas leyes se combinan de mil maneras y por consiguiente se dejan vencer hasta un punto que no puede designarse. […] Un ejército de cuarenta mil hombres es físicamente

68 En ruso, arándano (N. del T.).
69 *Ibíd.,* p. 563.

> inferior a otro ejército de sesenta mil; pero si el primero tiene más valor, experiencia y disciplina, podrá batir al segundo; puesto que con menos masa tiene más acción.[70]

Las «fuerzas» morales que, en *De la souveraineté,* eran responsables de la elevación y la caída parabólica de las naciones reaparecen aquí ejercidas por conjuntos de almas que se trascienden en la oración.

Igual que las obras anteriores de Maistre, las *Soirées* atribuyen los fenómenos morales colectivos a los movimientos del alma individual, percibida aquí en el contexto de una teología de la oración que se hace eco de los debates desarrollados al respecto entre los siglos xvi y xviii. Contrariamente a Fénelon, Nicole y Madame Guyon, el Conde afirma que la oración no es el deseo, aunque idealmente debiera serlo. Pero solo muy raramente es posible desear desear —una reformulación mística de la insistencia rousseauniana en que no puede gobernarse el corazón—. La oración es lo que Francisco de Sales decía que es: un movimiento de «la parte superior del alma» que anula la voluntad individual en la voluntad de Dios.[71] Así pues, la oración es más común y eficaz de lo que creían jansenistas y quietistas, porque «la voluntad de amar», o la voluntad de querer el amor incluso cuando se desea el mal, es posible para hombres comunes desprovistos de un «corazón celeste» como el de Fénelon. «El hombre [...] puede, pues, orar sin deseo y aun contra el deseo».[72]

Al escribir esto, Maistre recuerda las querellas teológicas del siglo xvii. El sujeto del deseo orante estuvo en el corazón de la controversia entre panhedonistas y teocentristas, antropocentristas y defensores del *pur amour,* al menos, desde las cartas de Francisco de Sales. Tanto para los antropocentristas como para los jansenistas y los partidarios de la vía ascética, la oración era panhedonista. Era un medio, más que un fin, porque servía sobre todo al progreso espiritual. Y era deseo, porque la voluntad humana la controlaba casi por completo. El fin no era tanto unir el alma a Dios como desplegar el alma a través de la actividad espiritual.

70 *Ibíd.,* p. 663.
71 *Ibíd.,* p. 641n.
72 *Ibíd.,* p. 604.

El teocentrismo, por otra parte, suponía que el fin de la religión, y el fin último de la existencia humana, era contemplar a Dios. Los teocentristas, como Bérulle, eran místicos. Para ellos, el alma se dividía en dos partes —*animus* y *anima*—: la primera, viva en la superficie, siempre presente, siempre sentida, está involucrada en lo cotidiano y se «distrae»; la segunda, más profunda, contemplativa, de costumbre silenciosa, es el templo de Dios. Esta última es la parte del alma que actúa en la oración y es Dios quien la mueve, aunque no lo sepamos. Por eso pensaban los teocentristas que se podía orar sin deseo. Sin embargo, incluso en el deseo, la oración teocéntrica se consuma finalmente en la muerte de la voluntad en Dios.

Las ideas de las *Soirées* sobre la oración se inspiran en la interpretación radicalmente antropocéntrica de la espiritualidad salesiana que hace Maistre. Aunque toma prestado de Francisco el concepto místico de «la parte superior del alma», parece desconocer que esta parte es el asiento de Dios y la tumba de la voluntad, pues la describe como la fortaleza del querer. Salvo por la crucial creencia teocéntrica de que se puede orar «sin deseo y aun contra el deseo», la teoría maistreana de la oración es enteramente antropocéntrica. De la misma forma que el pecado original se realiza a través de los menores impulsos del alma, la oración deja de ser una acción para convertirse en una manera de ser que se manifiesta a través de los menores movimientos del espíritu. Como los «antimísticos» de Bremond, Maistre opone el movimiento del alma a su reposo. Los desafíos antimísticos de la religión revolucionaria y la teofilantropía al cristianismo probablemente hayan pesado sobre ello. En particular, la teofilantropía merece reflexión, sobre todo, dada su condición de ser una de las principales tentativas revolucionarias de crear una religión civil.

Admiradores de Voltaire, Dumarsais (1676-1756), Mably y Helvétius, los teofilántropos sueñan, como Rousseau, con una religión simple basada en la justicia, la razón y la utilidad social. Por eso crean un culto que rechaza toda noción de Providencia especial: a sus ojos, la voluntad divina no puede proteger los intereses de los individuos o de los grupos particulares. Como escribe Albert Mathiez:

> La teofilantropía no adora a Dios por temor o interés; su oración no es una solicitud o una excusa. Consiste simplemente en reconocer las leyes naturales, obra de Dios, en dejarse penetrar por la idea de que todo lo que ocurre es

> necesario, que nada es en vano, que todo tiene una causa y que la cadena de las causas es de un orden eterno. La oración del teofilántropo es, en realidad, la intuición de este orden eterno y divino.[73]

Cuando la oración ya no ruega a Dios ni suplica su gracia, pierde todo sentido como fuerza de comunicación entre la humanidad y Dios. Esta inutilidad de la oración es la que el Saint-Preux de Rousseau señala a Julie —opinión que ella rechaza en la carta VI de la sexta parte de *La nouvelle Héloïse* (1761)—. En *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), Kant sigue a Saint-Preux al observar que la oración es inmoral, o al menos innecesaria, porque presume la voluntad de actuar «*sobre* Dios» en lugar del simple deseo de «convertirse en un hombre agradable a Dios». El mismo Jesucristo indicó la superfluidad de la oración al expresar «el espíritu de la oración»[74] con la frase: «¡Hágase tu voluntad!».

No obstante, los teofilántropos no buscan tanto deshacerse de la oración cuanto transformarla en actividad social y política. François-Nicolas Benoist-Lamothe (1755-?), su cabecilla, considera que «las acciones cívicas, las buenas obras, son las mejores oraciones».[75] La virtud teofilantrópica es una forma de autoextensión —el deseo de abrazar el todo— realizada en la voluntad general.[76] Sin duda, se trata de una virtud modelada sobre el ideal rousseauniano, que primero fortifica la voluntad individual con el deseo y, a continuación, la arruina para transferir sus vestigios a la sociedad —aunque los teofilántropos rechazan que la sociedad sea divina y que posea las cualidades morales absolutas que le atribuye Rousseau.

Cuando los cristianos se ven obligados a justificar la utilidad social de la religión después de la Revolución, Maistre acepta el reto de dos maneras. Por una parte, salva la integridad del individuo, apoyándose en Francisco de Sales para afirmar que la oración es un movimiento de la voluntad espiritual. Activa y autodestructiva, la voluntad salesiana tiene más que ver con la voluntad de Pascal, que tiende al mal, que con la de Maistre, herida y

---

73 Albert Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la révolution,* Ginebra, Slatkine, 1975, p. 94.

74 Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016, p. 283.

75 Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801*, p. 62

76 Keohane, *Philosophy and the State in France,* p. 432.

pasiva. A pesar de ello, la voluntad de Francisco no se perfecciona desapareciendo en Dios, sino que prevalece sobre los impulsos individuales contrarios a los de Dios. De acuerdo con la política de Maistre, la teoría salesiana de la oración sirve para combatir la moral rousseauniana de la autodisolución por autoextensión. Propone, en cambio, una moral de autorrepresión que conserva la integridad individual y evita el absolutismo de la voluntad general.

Por otra parte, la oración maistreana se distingue del absolutismo rousseauniano por la Providencia especial, concepto implícito en la propia noción de súplica. En las *Soirées,* la oración puede determinar el desenlace de las guerras. Los cuerpos suplicantes —como el ejército— pueden constituirse espontáneamente, no representando a la humanidad en general, sino a poblaciones específicas con identidades y fines particulares. La actividad colectiva de estas poblaciones envuelve las constituciones singulares que se desarrollan en silencio y que Maistre opone a las constituciones discursivas y deliberadas de la Revolución. Nadie antes que él parece haber hecho de la oración algo tan racional, sosteniendo a la vez que —ya que oración no es deseo—, a la postre, es Dios quien la controla.

La profecía y el fin del mundo

La Providencia especial no solo gobierna la oración, sino también la profecía, esa «extraordinaria ley del mundo» que revela la relación entre el tiempo, la razón particular y el desarrollo universal. Según el Senador, penetrar en el futuro es una prerrogativa humana que escapa al control humano. «El hombre está sometido al tiempo; y aun así por naturaleza es extranjero al tiempo». De cuando en cuando, «la potencia adivinatoria»,[77] un «movimiento interior», «natural al hombre [que] no dejará de agitarse en el mundo»,[78] posibilita a algunos salir del tiempo y «penetrar el porvenir». La profecía contempla los acontecimientos pasados y futuros entremezclándose, aparentando que transcurren todos a la vez. Es el estado de «gran confusión» en el que entra el propio Salvador cuando, «entregado voluntariamente al espíritu profético, las ideas análogas de grandes desas-

77 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 763.
78 *Ibíd.,* p. 764.

tres, separadas por el tiempo, lo conducen a mezclar la destrucción de Jerusalén con la del mundo».[79]

Si entre los hombres la profecía es el privilegio —y la enfermedad— de seres excepcionalmente dotados, es un don ordinario de los genios o *daimones,* «esa especie etérea que habita la región intermedia y que forma el tercer orden» de seres vivos tras los «grandes dioses», es decir, «los astros y las naturalezas creadas junto a ellos». Según las *Leyes* de Platón, los genios «están llenos de sabiduría, inteligencia y memoria y conocen todos nuestros pensamientos». «Son la CAUSA DE LA INTERPRETACIÓN» *y «se comunican mediante sueños, voces, oráculos, o se presentan ante nosotros cuando abandonamos esta vida».*[80] Según Maquiavelo, los espíritus se compadecen de los hombres y les advierten de su futuro augurándoles próximos infortunios. Al añadir su contribución a nuestra profecía natural, se aseguran de que todos los grandes acontecimientos que ocurren en el mundo son predichos de un modo u otro.[81] Aun así, la humanidad no es omnisciente: aunque podamos conocer todos los acontecimientos futuros, nuestra capacidad de conocimiento, de natural limitada, nos impide relacionarlos con coherencia. Solo Dios puede conocer la historia entera.

La profecía es un don especial porque la experimentan personas extraordinarias; porque, al contrario que la oración, es involuntaria —salvo en el caso de Cristo y de los genios—; y porque su contenido, oscuro y unido a la destrucción, es extraño a la razón pura. En realidad, la profecía maistreana se parece a la historiografía. Ambas son ejercicios en torno a vestigios, relaciones de eventos como excepciones a lo ordinario. Ambas pueden proceder a partir de la justa interpretación de textos —incluido el de la naturaleza—. Y ambas son descripciones de acontecimientos entendidos como «épocas», en el sentido clásico que Maistre da a la palabra: acontecimientos que, en virtud de su novedad radical con respecto a todo cuanto los precede, se erigen en hitos fundacionales del periodo o serie temporal que los sucede y que, hasta cierto punto, ellos determinan.

---

79 *Ibíd.,* p. 763.
80 Maistre, *Extraits G, Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* 2J16, p. 29.
81 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* pp. 778-779n.

El profeta de las *Soirées,* en concreto, se asemeja al legislador de *De la souveraineté* en cuanto que este es un *exalté* genial e intuitivo que tiene un presentimiento del porvenir correcto y fundado sobre la comprensión justa del presente. El propio Senador aparece de esta guisa cuando describe el inminente cambio de la relación entre la ciencia y la religión. «El universo», afirma, «está en la espera». Se anuncia una nueva edad en «las ciencias: considere bien la marcha de la química, incluso de la astronomía, y verá dónde nos conducen. ¿Creería usted, por ejemplo, si no estuviera advertido, que Newton nos retrotrae a Pitágoras y que en cualquier momento se demostrará que los cuerpos están movidos, precisamente como el cuerpo humano, por inteligencias que están unidas a ellos [...]?».[82] «Una tercera explosión de la todopoderosa bondad en favor del género humano»[83] se proclamará cuando «la afinidad natural de la religión y la ciencia las reunirá en la mente de un solo hombre de genio», tal vez ya nacido, que pondrá fin «al siglo XVIII que aún perdura».[84] Entonces, «toda la ciencia cambiará de rostro: el espíritu, largo tiempo destronado y olvidado, recuperará su lugar» y la intuición renaciente demostrará «que todas las tradiciones antiguas son verdaderas».

Retomando la idea del grano, las *Soirées* proponen el número como ayuda de la profecía y como vínculo entre las inteligencias humana y divina. «La inteligencia solo se prueba a la inteligencia por el *número»,*[85] que es la barrera nouménica entre humanos y animales. El tres es el número más significativo de todos. Es el número de la Trinidad, el divino *Ternar* de Baader, escrito por doquier en la naturaleza, en la tierra y las estrellas, en la inteligencia y el cuerpo humanos, en los libros sagrados y los ritos de todas las religiones del mundo.[86] Es la prueba de Dios.

La conexión entre la inteligencia humana y la divina que el número revela y la adivinación manifiesta está también en el origen de la ciencia verdadera y sagrada de la Antigüedad. En las *Soirées,* el adepto de la ciencia antigua viste un efod, el atuendo sacerdotal de los grandes patriarcas de Is-

---

82 *Ibíd.,* p. 765.
83 *Ibíd.,* p. 767.
84 *Ibíd.,* p. 765.
85 *Ibíd.,* p. 694.
86 *Ibíd.,* p. 696.

rael, ligado a prácticas oraculares, al que estaban asociados los objetos adivinatorios Urim y Tumim. La relación íntima entre la ciencia y la profecía que esta unión simboliza puede demostrarse a través de reflexiones sobre hechos cualesquiera, donde se aprecia la tendencia a democratizar y generalizar el conocimiento sagrado que reaparecerá en la mitografía de Ballanche.

Al describir el estado posrevolucionario de la lengua francesa, el Conde se erige en profeta conocedor de la ironía histórica, del progreso alumbrado por la catástrofe y de la adivinación del espíritu de Dios:

> Reflexionemos, pues, acerca de la *lengua universal.* Nunca ha correspondido más este título a la lengua francesa; y lo que tiene de extraño es que su poder parece aumentar con su esterilidad. Sus mejores días han pasado: sin embargo, todo el mundo la entiende, todos la hablan; y aun así creo que no haya una sola ciudad en Europa que no contenga algunas personas en condiciones de escribirla con pureza. [...] Caminamos hacia una gran unidad que debemos *saludar de lejos,* por usar una expresión religiosa. Estamos dolorosa y muy justamente machacados, pero si unos ojos miserables como los míos son dignos de entrever los secretos divinos, no estamos *machacados más que para ser mezclados.*[87]

Con una violencia sin precedentes, la Revolución francesa «ha venido a arrancar de sus lugares a miles de hombres, destinados a no conocerse jamás, para hacerlos arremolinarse juntos como el polvo de los campos». Tal es el caso de los tres amigos de las *Soirées:* «Aunque nuestras cunas hayan estado tan alejadas, puede que se toquen nuestras tumbas».[88] En las *Considérations,* la devastación era punitiva y regeneradora. En las *Soirées,* es un agente globalizador que despoja a la humanidad de sus particularidades para incitarla a superarse, a identificarse no ya con su familia, ciudad, nación, sino con la humanidad entera.

Este progresismo unificador señala una ruptura con los místicos históricos del siglo XVIII. En la *Palingénésie philosophique* de Bonnet, las revoluciones cósmicas lo aniquilaban todo salvo las almas individuales y sus gérmenes, o cuerpos gloriosos, que se desarrollaban en nuevas formas de vida durante las edades de reposo. La palingenesia era, pues, ahistórica, perpetua, no progresiva. Simplemente describía la sucesión de las edades

87 *Ibíd.,* pp. 516-517.
88 *Ibíd.,* p. 515.

biológicas. Otros textos místicos dieciochescos situaban en el fin de los tiempos la disipación de la materia. En *L'homme de désir* (1790), Saint-Martin augura: «El culto puro habrá conducido a los hombres justos a las alegrías celestes y al reposo de su alma. El culto impuro habrá conducido a los impíos a la rabia, el furor y la desesperación. Los frutos serán recogidos; ya no serán sembrados porque no habrá más tierra: *Todo se ha consumado*».[89]

Las *Soirées* mezclan la palingenesia y el Armagedón de Saint-Martin con una teoría histórica que predica el apocalipsis periódico a la manera del figurismo. El Senador habla de las diversas «eternidades» de las épocas futuras, cuando el mundo se transformará materialmente y una humanidad perfeccionada se unirá en la razón espiritual. Esas eternidades, sin embargo, no durarán siempre. La naturaleza humana no puede evitar transformarse. Y la historia persistirá hasta que la Tierra misma desaparezca una vez que la proximidad a Dios haya abolido nuestra humanidad. El undécimo diálogo sugiere misteriosamente que «el tiempo es *algo forzado que solo desea terminar*» y que un día, «más allá de la eternidad», «cuando por fin todo se haya consumado, un ángel gritará en medio del espacio evanescente: ¡YA NO HAY MÁS TIEMPO!».[90]

* * *

Las *Soirées de Saint-Pétersbourg* son una teodicea inspirada en Leibniz y Rousseau. En ella volvemos a encontrar las mónadas de Leibniz, desplegándose racionalmente hasta la purificación del universo. Esos seres son los habitantes de un mundo posrousseauniano donde el problema del mal ya no es exclusivamente individual, sino que está reorientado hacia la sociedad como nuevo sujeto de culpa. Pese a todo su misticismo, las *Soirées* son un producto de los dilemas filosóficos nacidos de la Revolución. Explican la inestabilidad de un mundo radicalmente transformado, restituyendo a la historia su sentido ético; imaginan a hombres, a la vez, determinados por y determinantes de un nuevo orden moral de la naturaleza —que ya no son las meras partes de la naturaleza, gobernadas por leyes físicas, que describe la *philosophie*—; e insisten en que el mal ha reaparecido en un mundo que la voluntad humana ha demostrado poder trastornar.

---

89 Saint-Martin, *L'homme de désir,* p. 171.
90 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 764.

Cerca de quince siglos después de Agustín de Hipona, Maistre utiliza la doctrina de la corrupción corporal para explicar la historia. Las *Soirées* reformulan el problema del mal, no solo en los términos agustinianos de la voluntad del hombre y de sus pasiones, sino teniendo en cuenta todo el ser humano, incluidos su razón y su cuerpo. Por encima de todo, Maistre afirma que el mal ha tenido consecuencias históricas, e inversamente, que existe la salvación histórica. Dirigir la historia hacia el bien, sin embargo, no es solo una cuestión de conocimiento, de comprensión histórica y antropológica —las «ciencias de la memoria» celebradas en *De l'état de nature*—. La propia historia surge también de la antropología. Maistre invierte e historiza la sociología agustiniana: el vicio privado y el *amour propre* ya no son normas sociales. Son excepciones históricas que, gracias a la implicación de Dios, conducen al progreso a través de la catástrofe en las edades críticas del mundo.

Pero lo más sorprendente es tal vez que, de todas las obras de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg* es la que da la respuesta más completa a la cuestión de si es posible una libertad perfecta bajo un poder absoluto. Una cuestión que, primero, abordó Bossuet y que, desde entonces, asediaba la teoría política francesa.[91] Al preservar la integridad de la voluntad individual, Maistre rechaza el absolutismo social de Rousseau, su tendencia a desmenuzar la voluntad para constituir la sociedad que será su depositaria. En última instancia, es la Providencia la que debe gobernar, eso por descontado, pero la humanidad posee una libertad sin apenas cortapisas. Tanto es así que, en ciertas ocasiones, la voluntad humana puede prevalecer sobre la de Dios y determinar el curso de la historia. El lenguaje maistreano puede ser místico y cosmológico, pero sus implicaciones morales, políticas e históricas son inequívocas. Las *Soirées* afirman con una confianza inquebrantable que, en un universo guiado por Dios donde todo puede explicarse mediante la razón, no hay límites fijos al poder que posee una criatura herida, atada «al trono del Ser Supremo por una cadena flexible», de salvarse o de condenarse en el curso del tiempo.

La Revolución ha hecho su trabajo sobre el pensamiento de Maistre.

---

91 Keohane, *Philosophy and the State in France,* p. 255.

Segunda parte

EL PENSAMIENTO HISTÓRICO EN FRANCIA, 1797-1854

6.
HECHO SOCIAL Y CONOCIMIENTO HISTÓRICO, 1797-1848

En la encrucijada entre la epistemología, la sociología, el pensamiento histórico y la práctica burocrática, el concepto de «hecho social» evoluciona durante la primera mitad del siglo XIX. Se constituye a medida que los estadísticos morales reúnen hechos masivamente para gobernar la nueva Francia y los teóricos sociales y los tradicionalistas católicos confieren a esos hechos nuevos significados para describir la sociedad política posrevolucionaria. Este capítulo pretende mostrar que los esfuerzos de estos tres grupos no son los ejercicios desordenados que a simple vista parecen. Así, por ejemplo, todos perciben los hechos no solo como entidades epistemológicas, sino también como entidades morales socialmente regeneradoras e históricamente determinantes, además de predictivas del futuro. Todos atribuyen durabilidad e infalibilidad políticas a las sociedades bien integradas en que los hechos sociales son bien conocidos y gestionados. Y todos suponen, como explicitará Durkheim un siglo más tarde en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1913), que la religión es el hecho social supremo.

Tales convergencias se sostienen en una comprensión compartida de la historia que, parcialmente, hunde sus raíces en Maistre, cuyos ensayos sobre Rousseau aportan la primera prueba textual de una teoría metafísica de la estadística moral que aspira a modelar la evolución histórica. Aunque *De l'état de nature* y *De la souveraineté du peuple* no se publican hasta 1870, sus conclusiones sustentan la interpretación de la Revolución francesa de las célebres *Considérations sur la France.* Gracias a ellas, una vívida y memo-

rable ilustración de la satírica teoría de la historia de su autor puede leerse en Francia ya durante el Directorio. De acuerdo con dicha teoría, los hechos son lugares de producción social y generación histórica, motores y productos de una trayectoria parabólica que caracteriza el ciclo vital de todo colectivo humano.

Los teóricos sociales y los estadísticos morales que aplican las lecciones de las *Considérations* piensan que Francia pasa por uno de los vértices de su parábola, que atraviesa un periodo de desorden social y mal gobierno; recopilan, manipulan y teorizan los hechos sociales con la convicción de que así se acelerará la salida de la crisis; y desean establecer una sociedad cuya inédita organización abra la vía a una era de tranquilidad, como la que Maistre ve en la Edad Media.

Maistre y los administradores del Estado: el auge de la estadística moral

La Providencia maistreana no es solo la terrible fuente de una merecida retribución. Es también el principio rector de los accidentes, la fuerza que confiere a los fenómenos una regularidad, a la vez, imprevista y perceptible. Además, como manifestación de una voluntad divina esencialmente preocupada por los seres humanos y su salvación, la Providencia maistreana administra los accidentes que están directamente relacionados con el destino, las instituciones y los estados de ánimo humanos, más que con los fenómenos físicos y naturales.

La Revolución es fundamentalmente aleatoria —luego «maravillosa», milagrosa—. Históricamente, constituye «la fructificación instantánea de un árbol en el mes de enero». Su anomalía representa su ruina. La república francesa no puede durar, ya que las grandes repúblicas nunca han salido de los dados de Dios y, por eso, carecen de la resistencia de la «mediocridad» —eso que los estadísticos llamarán más tarde la normalidad.[1]

Por lo demás, la Revolución representa la normalidad de la violencia. «De la destrucción violenta de la especie humana», el tercer capítulo de las

1 Maistre, *Considérations sur la France,* p. 219.

Considérations, formula por primera vez la ley de la conservación de la violencia al estimar las pérdidas de guerra en Europa desde el declive de la república romana. La historia, dice Maistre, muestra que la violencia de masas, y sobre todo la muerte masiva, ya sea por razones sociales o políticas, ha sido siempre el destino de Europa, y que en cierto modo puede afirmarse que la Revolución es normal y dirigida por la divinidad. Sin embargo, aun ajustándose a patrones regulares, la violencia revolucionaria es excepcional, porque, al contrario que otros medios sagrados de derramar sangre, como la guerra y el sacrificio, no conoce límites y no obedece a leyes. Por eso, la república francesa no puede durar.

Es un gobierno que no tiene precedentes, a excepción, por supuesto, de la malhadada república de Cromwell —y las *Considérations* se apresuran a comparar el presente francés con el pasado inglés para vaticinar un futuro igualmente desdichado al gobierno del Directorio, predicción que, entre otras, le valdrá a Maistre el apelativo de «profeta del pasado»—. Pero el problema no es que la república no tenga precedentes modernos felices —aunque en el esquema providencialista de Maistre su novedad sea ya un mal signo—, sino que, en realidad, no gobierna. Más que mantener la paz y el orden, como debe hacerlo todo buen gobierno, la república permite y genera violencia a gran escala. Todo el pensamiento político de Maistre es una reflexión sobre este hecho, una tentativa de maximizar la incidencia de los gobiernos y las instituciones que asientan su legitimidad y durabilidad reduciendo la violencia inherente a la condición humana.

La hipótesis maistreana de que la disolución moral, la inestabilidad política y las altas tasas de violencia están correlacionadas repercute en la administración francesa. En 1798, solo un año después de la publicación de las *Considérations,* el Directorio pone en marcha una silenciosa revolución burocrática que transforma la estadística en un instrumento para evaluar estados de ánimo antes que recursos materiales. «La estadística moral reemplaza la topografía estadística. Para conocer el estado del país, desde ahora se elegirá explorar la sociedad y cifrar el grado de felicidad de los ciudadanos en vez de viajar a los departamentos para relatar la diversidad del territorio».[2]

---

2 Marie-Noëlle Bourguet, *Déchiffrer la France: la statistique départementale à l'époque napoléonienne,* París, Archives contemporaines, 1989, p. 313.

Aunque precipitada, la transformación se completará en los primeros años del Imperio, que se convertirá, junto al Estado prusiano, en la primera burocracia en recoger sistemática y masivamente datos morales. En cierta medida, el cambio se inspira en las observaciones empíricas de los efectos sociales de la Revolución. Al disolver los vínculos sociales del antiguo orden, la Revolución pulveriza la sociedad y produce el agregado de individuos soñado por Voltaire —y el «polvo de hombres» deplorado por Tocqueville—. Cuando los administradores del Directorio empiezan a medir los beneficios de los nuevos valores republicanos, se alarman. Las costumbres familiares han degenerado por doquier, la discordia reina en las comunidades locales y «el carácter político de las agrupaciones» parece perdido.[3] Los prefectos, cuya misión es contribuir al buen funcionamiento del régimen, reaccionan llamando al orden, invocando la necesidad de que el organismo social obedezca a una legislación sabia. Con el fin de recabar los conocimientos requeridos por la regeneración social, desarrollan una «etnografía de la familia, del matrimonio y de la costumbre».[4] Dicho brevemente, para responder a los cambios sociales, abandonan la topografía estadística por la estadística moral.

Es posible, no obstante, que el providencialismo estadístico promovido por Maistre también desempeñe un papel en este proceso. Al fin y al cabo, con las costumbres sociales en plena mutación desde 1789, sería mucha casualidad que los prefectos empezaran a medir los signos de desintegración social solo unos pocos meses después de la publicación de las *Considérations.* La influencia de Maistre sobre la estadística del Directorio y del Imperio —o, al menos, su convergencia con ella— es todavía más palpable cuando se tiene en cuenta que la estadística moral de 1798 difiere considerablemente de la que antes practicaban los comisarios de la Revolución. Los jacobinos trataron de fortalecer la soberanía popular con los primeros sondeos de opinión nacional de la historia: «una primera etnografía política».[5] Pero el carácter homogéneo de este tipo de estadística contrasta asombrosamente con la descripción social, detallada y diversa, que instituye el Directorio.

---

3 *Ibíd.,* p. 278.
4 *Ibíd.*
5 *Ibíd.,* p. 286.

Como Maistre, los prefectos de 1798 desean dar cuenta de las características morales de los múltiples grupos sociales. Y, al contrario que los jacobinos, muestran poco interés por la opinión pública. Su preocupación es renovar la sociabilidad y restablecer el orden social, ese orden «mediocre» del que según Maistre la monarquía es la mejor garante. Al medir la felicidad humana y la coherencia social en sus expresiones cotidianas, persiguen describir —y, a la postre, domar— las «fuerzas» morales que al parecer de Maistre gobiernan el destino humano a través del tiempo. Incluso el pragmatismo de los prefectos, que requiere que el orden social y político sea visible en costumbres concretamente mensurables, recuerda el conservadurismo de Maistre. Una vez identificadas sus cualidades morales, Francia podrá luchar por un lugar en la cima de la parábola sobre la que Maistre traza los momentos más felices y gloriosos de la historia de las naciones. La estadística moral, por su parte, puede ser el primer instrumento para controlar el curso de la política.

Habida cuenta de los orígenes monárquicos de las nuevas medidas, no puede ser casual que el gobierno que instituye la estadística moral como ciencia del Estado sea también el gobierno de un solo hombre. Y quizá tampoco lo sea que este hombre no solo haya leído las *Considérations,* sino que haya quedado tan impresionado como para hacer francés a su autor —aunque contra la voluntad de este último.[6]

La etiología maistreana y el nacimiento del hecho social

Como vehículo de la voluntad de Dios, la naturaleza maistreana contiene y transmite las «fuerzas» que guían los destinos nacionales y vuelven los fenómenos «buenos», «generosos» y «medios», en el sentido de «justos». Son las «fuerzas morales» que, casi un siglo más tarde, Durkheim llamará «normales» y determinantes de todos los fenómenos sociales —y las mismas que hasta los años treinta del siglo xx se creerá que subyacen a todas las tendencias estadísticas.[7]

---

6 Sobre la reacción de Maistre al certificado de nacionalidad que le envía el Gobierno de Napoleón, véase *OC,* t. x, pp. 409-410.

7 Hacking, *The Taming of Chance,* p. 158.

Todavía no se ha evaluado la inmensa influencia que ejerce esta etiología sobre el desarrollo de la idea de hecho social. En *La mesure de l'état* (1994), Éric Brian sostiene que, durante el siglo XVIII, «el desplazamiento de la reflexión sobre la regularidad y la previsibilidad de los fenómenos, cuya aprehensión era necesaria para la acción del Estado, se efectuó desde la esfera de la administración monárquica hacia la de la pericia científica». Institucionalmente, este desplazamiento refuerza la autonomía del Estado con respecto a las estructuras sociales de la monarquía. Epistemológicamente, desemboca en la cientifización y objetivación de los fenómenos que, un siglo más tarde, darán lugar al hecho social durkheimiano.[8]

Según Brian, este proceso es paralelo a la expulsión de la metafísica de la estadística científica: las investigaciones de Condorcet y Laplace introducen una ruptura entre la tradición estadística del siglo XVIII, con todas sus interrogaciones filosóficas, y la estadística del siglo XIX, con su confianza en la observación positiva y el cálculo matemático.[9] A los pioneros posrevolucionarios de la estadística, sigue Brian, las preocupaciones metafísicas de sus predecesores les parecen fútiles e incomprensibles, y los vestigios metafísicos de su incipiente ciencia se les antojan incompatibles con el cálculo de Laplace. De ahí el comentario de Adolphe Quetelet (1796-1824) sobre cuánto deseaban «volver esa teoría más elemental y hacerla descender de las altas regiones del análisis».[10]

Pero no debemos sobreestimar la ruptura: ese mismo comentario demuestra que el anhelado descenso aún no se ha producido. Quetelet añade además que, si desea arrancar la probabilidad de las «altas regiones del análisis», no es con fines científicos ni filosóficos, sino prácticos. Según dice, pretende «poner [la estadística] al alcance de las personas que con mayor frecuencia tienen la obligación de utilizarla». Dichas «personas» son «a la vez el legislador y el encargado de la gestión pública» —como Ernesto, duque de Sajonia-Coburgo-Gotha (1784-1844), a quien Quetelet dirige su carta—, «que a menudo tienen la necesidad de leer los datos estadís-

---

8 Brian, *La mesure de l'état,* p. 348.

9 *Ibíd.,* pp. 353-354.

10 Adolphe Quetelet, *Lettres à S. A. R. le duc régnant de Saxe-Cobourg et Gotha, sur la théorie des probabilités, appliquée aux sciences morales et politiques,* Bruselas, Hayez, 1846, p. i. Citado por Brian, *La mesure de l'état,* p. 353.

ticos del pasado y de tratar de extraer de ellos todo lo que pueda revelarse útil para el futuro».[11] Quetelet, pues, desea sobre todo desarrollar la estadística aplicada, cuyo equivalente teórico seguirá refiriéndose al concepto de fuerzas morales hasta principios del siglo xx.

Querría sugerir aquí que este es el contexto intelectual en el que Durkheim definirá el hecho social en el primer capítulo de las *Règles de la méthode sociologique* (1895), donde el hecho aparece 1) como exterior al individuo y preexistente a él; y 2) ejerciendo una limitación moral sobre la conciencia individual. Durkheim distingue los hechos sociales de todos los demás por cuanto son, a la vez, moralmente obligatorios e irreductibles a los fenómenos psicológicos. Como tales, son portadores de metafísica y se asemejan mucho más a los hechos moralmente cargados de Maistre, significantes de la voluntad divina, que a las matemáticas estocásticas del siglo xviii. Lo cual no debe sorprendernos: Durkheim, heredero de Maistre y de Bonald a través de Auguste Comte, se interesa mucho más por la capacidad imperativa de los hechos que por su objetividad.

Tampoco la definición del «hecho social total» de Marcel Mauss (1872-1950) en el *Essai sur le don* (1923) parece ajustarse a la tesis de una estadística desprovista de metafísica y fundada sobre la búsqueda de la objetividad. Según Mauss, los individuos revelan el «hecho social total» a los investigadores que los estudian. El hecho es, pues, subjetivo —como la conciencia individual, en la que Maistre identifica la fuente de todo bien social y moral y de toda institución duradera—. El hecho social de Mauss abarca igualmente todas las instituciones sociales, incluido el Estado. No abona, por tanto, la idea de que una práctica matemática autónoma del Estado sea característica de la noción francesa de «hecho social» —no al menos en el linaje durkheimiano, que tiene en Maistre a un precursor.

Que la idea de hecho social no es deudora de las ciencias exactas se hace aún más evidente cuando se considera que el pensamiento de Durkheim deriva del positivismo de Auguste Comte, quien, a pesar de trabajar como profesor de matemáticas, siente un cierto desprecio por ellas. La sociología comtiana es una ciencia orgánica. Deriva de la biología, concebida

11 Quetelet, *Lettres à S. A. R. le duc régnant de Saxe-Cobourg et Gotha,* pp. i-ii.

como antítesis de las ciencias matemáticas como la física y la astronomía, que Comte juzga primitivas y sitúa en el escalafón más bajo del conocimiento humano. Más aún, la sociología, al menos como la define finalmente, es intrínsecamente subjetiva: la Religión de la Humanidad que la instituye se alimenta de las emociones. Quetelet no habría estado de acuerdo, aunque el desacuerdo habría sido muto: su estadística exaspera a Comte hasta tal punto que inventa la palabra «sociología» para distinguir su trabajo de la «física social» de Quetelet.[12]

Así pues, Maistre es un precursor mucho más probable del hecho positivista. Comte lee las obras de Maistre mientras concibe la Ley de los tres estados que define la filosofía positivista de la historia.[13] Tras su ruptura con Saint-Simon, mientras se esfuerza por escapar del influjo intelectual de su antiguo mentor, Comte declara que el pensador del siglo XIX al que más debe es Maistre;[14] que Maistre es la tercera mayor influencia sobre él después de Gall y Condorcet;[15] y que Maistre y Condorcet son sus dos principales predecesores. Como explica el *Système de politique positive* (1851-1854), el positivismo exige «la combinación de dos influencias opuestas, una revolucionaria, otra retrógrada, debidas a Condorcet y De Maistre, cuyas meditaciones se vieron dominadas, respectivamente, por la conmoción francesa y la reacción que la sucedió».[16]

La mención, por parte de Comte, de Condorcet puede dar pie a pensar que las matemáticas ilustradas son, después de todo, una influencia de primer orden en el positivismo. Cabe recordar al respecto, sin embargo, que el Condorcet matemático social es un descubrimiento de Keith Baker, y que cuando el fundador del positivismo lo menciona está pensando en el

---

12 Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993-2009, t. I, p. 605n.

13 Sobre la herencia conservadora de Comte, incluyendo su deuda con Maistre, véase Armenteros, «Comte el contrarrevolucionario», en *Acta académica: XXX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología,* 2016. Una versión más larga de este ensayo, «The Counter-revolutionary Comte: Theorist of the Two Powers and Enthusiastic Medievalist», puede hallarse en Andrew Wernick (ed.), *A Comte Anthology,* Londres, Anthem Press, 2017, pp. 91-116. Lo que sigue subraya algunos puntos principales del argumento más detallado y exhaustivo elaborado en este último texto.

14 *Ibíd.,* p. 261.

15 *Ibíd.,* p. 305.

16 Comte, *Système de politique positive,* París, L. Mathias, 1851-1854, t. III, p. 614.

filósofo de la historia. En consonancia con esto, Comte considera que el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) es

> contradictorio, al representar el progreso final precedido de una serie continua de retrocesos.
>
> Esta incoherencia motivó la elaboración en la que De Maistre apreció dignamente la Edad Media, al menos en el aspecto espiritual. La oportunidad plena de una rectificación tal se constató pronto, tras el decisivo retorno que suscitó hacia nuestros píos y caballerosos ancestros. [...] En lugar de destruir el proyecto de Condorcet, la influencia de De Maistre contribuyó a consolidarlo, al manifestar sus condiciones esenciales a fin de facilitar su necesaria realización. Completada dignamente por las concepciones estáticas de Bonald, la escuela retrógrada hizo sentir por todas partes que el conjunto del pasado no podría ser comprendido sin un respeto inmutable.
>
> Así, se puede reducir la dificultad de construir la doctrina social reconciliando suficientemente los impulsos opuestos de Condorcet y De Maistre, de los cuales uno aporta el pensamiento principal y el otro el complemento esencial.[17]

Maistre es la piedra de toque intelectual de Comte, pues posee «la propiedad particular» de serle útil «para apreciar la capacidad filosófica de la gente por la atención que prestan [al saboyano]».[18] Por ello, le reserva un día en el calendario positivista junto a Bonald, el 26 del mes de Descartes, y canoniza *Du pape* al incluirlo en la Biblioteca Positivista del siglo XIX. Como reconocimiento de su deuda intelectual, hoy en día todavía puede verse el retrato de Maistre en la casa de Comte en la calle Monsieur-le-Prince de París. Un retrato colgado justamente ante el de Condorcet.

¿Pero por qué Comte admira tanto *Du pape*? Sencillamente porque el libro despliega lógicamente los hechos empíricos para desarrollar un argumento moral e histórico sobre la naturaleza política de la Europa cristiana. Ilustra, así, la relación entre los hechos y la verdad propia del razonamiento de Comte, quien sostiene que los hechos adquieren significado cuando la razón los une entre sí para formular leyes generales[19] y que la explicación positivista es la conexión entre un fenómeno particular y los

---

17 *Ibíd.,* p. 615.

18 Carta de Comte a Gustave d'Eichthal, 6 de noviembre de 1824, en Auguste Comte, *Correspondance générale et confessions,* París, Vrin / École des hautes études en sciences sociales, 1973-1990, t. I, p. 138.

19 Pickering, *Auguste Comte,* t. II, p. 43.

hechos generales.[20] Además, al insistir en que el conocimiento científico se basa exclusivamente en hechos empíricos porque solo ellos son indiscutibles, Comte supone, como Maistre, que los hechos son intrínsecamente «justos» en el triple sentido de verdaderos, sensatos[21] y moralmente benignos. La historización es también fundamental para la aproximación de ambos pensadores al conocimiento: la «universal supremacía del punto de vista histórico constituye a la vez el principio esencial del positivismo y su resultado general», escribe Comte.[22] Nada puede comprenderse filosóficamente si no antes se comprende fáctica e históricamente. La contradicción resultante —que una noción metafísica del hecho sea la piedra de toque de una epistemología supuestamente libre de metafísica— parece escapar a Comte.

Repetitivo en el tiempo, verdadero y benigno, el hecho francés del siglo XIX es también «mediocre» en el sentido de Maistre, y «normal» en el de Durkheim. Cuando Maistre defiende la monarquía como el gobierno más «mediano» —el mejor y más conveniente a la humanidad—, da la primera versión de lo que será el concepto francés de normalidad políticamente anodina y moralmente mediocre —una noción que adoptarán incluso los *idéologues* laicos—. Tanto para Quetelet como para Durkheim, lo normal, sinónimo de «bueno y justo», posee necesariamente una carga moral. Eso es lo que distingue la «normalidad» francesa —y especialmente durkheimiana— de su rival, la postulación galtoniana de lo normal como «sello de la objetividad», «punto neutro entre "es" y "debería ser"».[23] La carga moral del hecho presupone, a su vez, su capacidad de control social y su propensión a *ser* socialmente controlado —otra faceta distintiva de la idea francesa de normalidad—. Es por ello que Maistre recomienda que las instituciones sociales examinen la ciencia en nombre del sentido común, en tanto que Comte propone que el sentido común sea el tribunal popular de los investigadores.[24]

---

20 Karl Löwith, *Meaning in History,* Chicago, University of Chicago Press, 1949, pp. 67, 70.

21 Pickering, *Auguste Comte,* t. II, p. 5, 41.

22 Comte, *Système de politique positive,* t. III, p. 1.

23 Hacking, *The Taming of Chance,* p. x.

24 Pickering, *Auguste Comte,* t. II, p. 48.

El hecho social deviene apodíctico

Los primeros sociólogos y los prefectos de Napoleón no fueron los únicos en postular el hecho social como evidente y moralmente benévolo. Si, durante el siglo XVIII, el hecho social era principalmente un arma apologética contra la imaginación de los librepensadores, el hecho decimonónico constituye la unidad filosófica de lo real. Posee un carácter misterioso, como sugiere Guizot cuando escribe que la historia se encierra en los hechos materiales, morales, individuales y generales, a menudo «escondidos».[25] Tiene también un carácter teológico: Lamennais, confidente de Comte en los años veinte del siglo XIX,[26] cree que los hechos no solo son verdaderos por definición, sino divinos por esencia. Su *Essai d'un système de philosophie catholique* (1830-1831) proclama que el hecho es epistemológicamente oscuro, pero que no debería explicarse racionalmente, pues tal definición solo daría lugar a un «mar de dudas», como la razón misma. Los dogmas inexplicables de la fe son, en realidad, hechos o datos absolutamente verdaderos y «ciertos por el testimonio o la tradición», lo que se deduce de la naturaleza de la religión:

> Al no haber sido en absoluto una invención del hombre, sino revelada por Dios, la religión es, en el sentido estricto de la palabra, un *hecho;* y he ahí por qué se transmite y se conserva por la vía del testimonio o por la tradición; e incluso la existencia de la tradición prueba irrefutablemente que la religión es revelada; porque solo hay una religión revelada o, si puede decirse así, una religión de *hecho,* y no de razonamiento, que pueda ser objeto de testimonio.[27]

El argumento se hace eco de la afirmación maistreana de que lo cognoscible incompletamente está política y socialmente inscrito.

Por lo demás, el hecho es históricamente regenerador, el signo sagrado de un proceso histórico que tiende de manera irresistible hacia la divinidad «normal». Bajo este aspecto, da esperanza en un periodo que se percibe en crisis, pero que aspira a poner fin al sufrimiento de una vez por todas. La

---

25 François Guizot, *Historia de la civilización en Europa,* trad. Fernando Vela, Madrid, Alianza, 1990, p. 20.

26 Pickering, *Auguste Comte,* t. II, p. 408.

27 Documento inédito de los archivos privados de Lamennais. Citado por Louis Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais,* París, Armand Colin, 1966, p. 94.

convicción subyacente es que, si nos perfeccionamos moralmente a través del aprendizaje —un proceso que no presenta ninguna dificultad porque los propios hechos *son* morales—, si recopilar hechos sobre la naturaleza humana nos ayuda a sustituir la violencia histórica por la normalidad social, entonces podremos detener la historia y liberarnos de ella.

Esta es la visión que se encuentra en el corazón del positivismo comtiano, concebido no solo como un sistema intelectual, sino también como un modo de vida, como una religión que muestra el camino hacia la utopía extrahistórica. El propio contenido de la Religión de la Humanidad refleja hasta qué punto son centrales los hechos en la tentativa comtiana de trascender la historia. Con nueve sacramentos,[28] numerosas y largas oraciones cotidianas,[29] ochenta y una fiestas anuales consagradas a la adoración universal de la Humanidad[30] y, para los sacerdotes, veintiún años de preparación estudiosa incluyendo un «noviciado enciclopédico»,[31] la Religión de la Humanidad es un culto complejo que prescribe el dominio moderado de todos los conocimientos generales disponibles. Fabrica hasta la saciedad hechos «divinos» y asegura su asimilación y ejecución masivas a lo largo de la vida con el propósito de ayudar a terminar la Revolución y empujar la sociedad fuera de la historia. Y garantiza la armonía de la sociedad positivista según la divisa: «El Amor como principio, el Orden como base, el Progreso como fin».[32]

La profecía del pasado

En 1814, Maistre es un reconocido profeta. El retorno del rey al trono no solo prueba que las *Considérations sur la France* predicen la Restauración, sino que lo hacen hasta en los detalles. Jules-Amédée Barbey d'Aurevilly (1808-1889), quien dice tener por maestros a Maistre y Lord Byron (1788-1824), reforzará todavía más la fama adivinatoria del saboyano en *Les prophètes du passé* (1851), donde trata de Maistre, Bonald, Chateau-

---

28 Comte, *Système de politique positive,* t. iv, p. 129.
29 *Ibíd.,* p. 116.
30 *Ibíd.,* p. 159.
31 *Ibíd.,* pp. 261, 267.
32 *Ibíd.,* t. ii, p. 352.

briand y Lamennais, sobre todo del primero, protagonista tanto de este como de otros cinco ensayos del autor.[33] «Gran espíritu», anota Barbey al leerle, «enorme alcance filosófico, imaginación encendida con una *acuteness* que no siempre poseen esos espíritus radiantes».[34] Maistre inspira la filosofía de la historia, la metafísica, la ética y la estética de Barbey, quien registra la «escalofriante avidez», «el goce indescriptible», los «temblores de placer» que experimenta leyendo a Maistre, quien vuelve a sumergirle en «esa metafísica todopoderosa, en esa filosofía, [su] más espontáneo amor»,[35] y de quien adopta su arrolladora retórica.

«Maistre brilla primero, a ojos de su discípulo, por su talento como historiador».[36] En efecto, *Les prophètes du passé* subraya lo que Barbey más admira en Maistre: su sensibilidad histórica. En la imaginación aurevilliana, Maistre es el representante más eminente de esos «hombres del pasado» que son los únicos capaces de comprender el futuro.

La admiración de Barbey, nunca exenta de provocación, contrasta con la de otro descendiente de Maistre cuyo talento consiste, por el contrario, en instaurar y seguir modas: en «De l'avenir», un texto primerizo que tal vez haya inspirado el nombre de su diario de 1830-1831, Lamennais lamenta que sus contemporáneos no se preocupen en absoluto del porvenir. Con un estilo religioso, introduce el motivo del olvido del presente:

> En este siglo de indiferencia y egoísmo, no queremos ni oír hablar del futuro: este inquieta a las almas ablandadas, lo tememos vagamente; querríamos tratarlo como la revolución y negociar con él: pero el futuro no negocia, porque no es otra cosa que la inflexible voluntad de Dios, que castiga y recompensa aquí abajo a los pueblos. [...] Solo la fe no teme salir del presente, por-

---

33 Cuando se publican las *Mémoires* de Mallet du Pan, Barbey las compara con las *Lettres et opuscules inédits* de Maistre y las *Mémoires* de Mirabeau, en *Le pay*s del 13 de marzo de 1853. Más adelante, publica artículos admirativos sobre la correspondencia diplomática de Maistre, editada por Albert Blanc, en *Le pays* del 8 de septiembre de 1858 y el 12 de diciembre de 1860. Finalmente, escribe una reseña de los *Quatre chapitres inédits sur la Russie* de Maistre, en *Le pays* del 28 de junio de 1859, así como un comentario muy favorable de las *Œuvres inédites* de Maistre en *Le constitutionnel* del 4 de julio de 1870. A propósito, véase Glaudes, «Barbey d'Aurevilly antimoderne : l'héritage maistrien», en *id.*, *Esthétique de Barbey d'Aurevilly,* París, Garnier, 2009, p. 20n.

34 Barbey d'Aurevilly, *Deuxième mémorandum* (19 de septiembre de 1838), en Jacques Petit (ed.), *Œuvres romanesques complètes,* París, Gallimard, 1964-1966, t. II, p. 968.

35 *Ibíd.,* p. 970.

36 Glaudes, «Barbey d'Aurevilly antimoderne», p. 25.

> que el presente no es su morada. Pero cuando hemos encerrado en esta vida rápida todo cuanto creemos, todo cuanto deseamos, todo cuanto esperamos, entonces nos irritamos con todo lo que amenaza este frágil edificio del tiempo y con el tiempo mismo. No nos atrevemos a mirar hacia delante; nos agarramos con furor al momento que pasa, como para tratar de retenerlo: a él lo sacrificamos todo, porque ese momento lo es todo para los hombres del presente.[37]

La ironía de este extraño pasaje es que, al utilizar la idea de la fe para abogar por el olvido del presente y por una vida mental centrada en el futuro, elabora un argumento antiespiritual, ya que la espiritualidad en general —ya sea occidental u oriental— predica sin falta la autoentrega total al momento presente. La excepción, por supuesto, es la promesa cristiana de la eterna vida futura, y aquí Lamennais parece proponer un equivalente en el futuro histórico de este mundo. Al hacer esto refleja el incipiente interés de la tradición socialista francesa de comprometerse moral y emocionalmente con el diseño de la sociedad por venir. No así Barbey, que siempre deplorará la obsesión de su siglo por el progreso y, sobre todo, la ilusión de sus contemporáneos de que la ciencia mejorará la sociedad.[38] Para este gran polemista, la desesperación por los tiempos inminentes no es más que otro síntoma del *mal du siècle.* «Abran la literatura de otras épocas de nuestra historia: no encontrarán esta inquietud por los días que no son aún; esa necesidad de lanzarse hacia delante porque uno está mal donde está».[39] Barbey critica «la melancolía impertinente» que demuestra Ballanche al llamar a Maistre «profeta del pasado» y retoma la expresión para darle un sentido más feliz. Lejos de atascarse en los tiempos pretéritos, Maistre y los demás autores tradicionalistas, precisamente por estar arraigados en el pasado, son los únicos pensadores de su siglo capaces de discernir el futuro. *Les prophètes du passé* hace inventario de las impresionantes predicciones históricas de sus cuatro protagonistas, sobre todo de Bonald, quien sabía mejor que nadie «lo que encerraban y guardaban para el futuro los hechos y opiniones de su época».[40]

Según Barbey, la gran capacidad profética de sus autores se debe a su lealtad a los principios tradicionales condensados en la experiencia históri-

---

37 Lamennais, «De l'avenir», en Louis Le Guillou (ed.), *Œuvres complètes,* Ginebra, Slatkine, 1980-1981, t. VIII, pp. 284-285.

38 Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé,* París, Louis Hervé, 1851, p. 13.

39 *Ibíd.,* p. 11.

40 *Ibíd.,* p. 82.

ca. Maistre es el más grande de todos ellos no porque sus predicciones sean mejores, sino porque es el recipiente más puro de la sabiduría tradicional. Barbey lo llama «el Genio de la Perspicacia» *(le Génie de l'Aperçu),* un hombre capaz de hacer «efímeros agujeros en el espesor de nuestras lagunas, [con] una comprensión asombrada, frágil y discontinua de lo que fundamentalmente se nos escapa».[41] Y atribuye ese don a la fe de Maistre, que «respira demasiado los sublimes a priori como para contestar con hipótesis y examinar filosóficamente esta gran y única verdad de la tradición en que se ha convertido la verdad católica».[42]

Como hemos visto en la primera parte, Maistre impugna las hipótesis y examina filosóficamente los hechos históricos mucho más de lo que sugiere esta afirmación, en tanto que su razonamiento es a posteriori. El argumento de Barbey, no obstante, es que la fe impregna el método histórico de Maistre, un «orgulloso método abreviado» que aparece sobre todo en las primeras páginas de *Du pape.* Ahí, Maistre «*fija* soberanamente la infalibilidad teológica e inmediatamente deduce de ella la infalibilidad política por la experiencia y por la historia, dejando como único recurso de aquellos a los que ha picado el gusanillo de la discusión devanarse los sesos con los hechos, si les parece».[43] Inversamente, Maistre y los «profetas» afines pueden discernir de inmediato qué hechos históricos son «verdaderos», en el sentido de duraderos y conformes a la intención de la Providencia. Estamos solo a un paso de Lamennais, quien afirma que los hechos son divinos en sí mismos, y de Durkheim, que argumenta que la religión es el más grande de ellos.

Paradójicamente, los verdaderos profetas no tienen ni la necesidad ni el deseo de conocer el futuro. Ni Maistre ni Bonald aspiran jamás a «levantar el velo a esta Virgen del Tiempo que Dios se ha reservado».[44] Se predice tanto mejor cuanto que no se predice demasiado. Barbey habría condenado a los infieles adeptos del progreso que buscan en las obras de Maistre un método para convertirse, a su vez, en verdaderos profetas.

---

41 Glaudes, «Barbey d'Aurevilly antimoderne», p. 16.
42 Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé,* p. 18.
43 *Ibíd.,* p. 21n.
44 *Ibíd.,* p. 8.

El hecho religioso termina la historia

La religión de Comte muere tras él, pero su visión religiosa deja huellas en la sociología de Durkheim, ciencia oficial de la Tercera República. Igual que los hechos positivistas, los nuevos conocimientos sociológicos están destinados a formar ciudadanos responsables y comprometidos. Por eso, Durkheim hace obligatorias sus conferencias en la Sorbona para todos los estudiantes, independientemente de su especialidad. Espera que el estudio de los hechos sociales llene el vacío moral y doctrinal que ha dejado el dogma, reproduciendo a su manera las funciones de la teología y contribuyendo a estabilizar el régimen político que, a sus ojos, finalmente ha traído la justicia y la tranquilidad. Esto explica el auge de las ciencias humanas durante la Tercera República: al transmitir a las masas el conocimiento sistemático de los hechos, proporcionan al Estado su principal instrumento de control sobre la conciencia de los franceses.

La sociología del agnóstico Durkheim es una colección dogmática de creencias que se enmarca en un pensamiento histórico teñido de religión nunca explicitado. Durkheim es el último heredero de una tradición sociológica francesa, originada en Rousseau y reinventada por Maistre, cuyas especulaciones culminan siempre en la religión. Simbólicamente, el *Contrat social* se cierra con el capítulo sobre la religión civil; Maistre, Bonald, Saint-Simon, Comte y Durkheim dedican su última gran obra a la religión;[45] en tanto que los sansimonianos, que al principio son materialistas, hacia 1829 —en el momento de su apogeo— se vuelven hacia la religión bajo la influencia de Ballanche, heredero de Maistre y uno de los primeros teóricos sociales profundamente preocupado por lo sagrado. Estos pensadores tan diversos divergen en múltiples aspectos, incluido el carácter de la propia religión, pero todos concuerdan en considerar que este es el hecho social supremo y que puede terminar la historia.

En ocasiones, sus contemporáneos evitan, malinterpretan o tratan de atenuar las ambiciones religiosas de la primera sociología. Émile Littré

---

45 Los dos últimos trabajos de Maistre son *Les soirées de Saint-Pétersbourg* y el *Éclaircissement sur les sacrifices;* el último libro de Saint-Simon es *Le nouveau christianisme* (1825) y el de Comte, el *Système de politique positive;* Durkheim, por su parte, culmina su carrera con *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).

(1801-1881), el discípulo de Comte, practica la Religión de la Humanidad desde el comienzo,[46] pero rechaza la decisión de Comte de acentuar el lado afectivo y religioso del positivismo,[47] pues teme que sus ritos hayan llegado demasiado lejos.[48] Asimismo, John Stuart Mill (1806-1873) abraza la Religión de la Humanidad,[49] pero interpreta las ambiciones reguladoras del *Système de politique positive* como la dolorosa prueba de la «decadencia melancólica» de una «gran inteligencia».[50] En el momento del cisma de los sansimonianos, ciertos discípulos de Barthélémy Prosper Enfantin (1796-1864) atacan sus inclinaciones religiosas. Jules Lechevalier llama al «sentido común» más que a una parodia de la Iglesia cristiana, mientras Jean Reynaud proclama que Saint-Simon es más un hombre de política que de religión.[51] De hecho, el sansimonismo se disuelve en parte por su incapacidad de dirimir si Saint-Simon deseaba verdaderamente establecer un culto. Reynaud, por ejemplo, atribuye el desarrollo «odioso» y «ridículo» de un papado sansimoniano a la «invasión exagerada» en los dirigentes del grupo del pensamiento maistreano y menesiano.[52] Pero, aunque precisan de la insistencia de Eugène[53] y Olinde Rodrigues (1795-1851) para convertirse a la teología,[54] los dirigentes sansimonianos son más fieles que los disidentes laicos al espíritu de la filosofía de Saint-Simon en la forma final que adopta en *Le nouveau christianisme.*

Esto se aprecia con más claridad cuando se considera la relación de la tradición sociológica rousseauniana con la religión. En la fábula del segundo *Discours,* Rousseau deposita la sacralidad en la sociedad, que describe como una «persona moral», un nuevo sujeto de culpabilidad, un ser divino

---

46 Pickering, *Auguste Comte,* t. III, p. 34.
47 *Ibíd.,* p. 39.
48 *Ibíd.,* t. II, p. 107-108.
49 *Ibíd.*
50 John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism,* Cirencester, Echo Library, 2005, p. 88.
51 Jean Reynaud, «De la société saint-simonienne et des causes qui ont amené sa dissolution», en Saint-Amand Bazard y Barthélémy Prosper Enfantin, *Aux chefs des Églises des départements. Religion saint-simonienne,* París, Publications saint-simoniennes, 1830-1836, pp. 39-41, 139.
52 *Ibíd.,* p. 25.
53 Se desconocen las fechas precisas de su nacimiento y muerte.
54 Sobre el papel de Ballanche en esta conversión, véase Albert Joseph George, *Pierre-Simon Ballanche, Precursor of Romanticism,* Siracusa, Syracuse University Press, 1945, p. 125.

que acepta los sacrificios. Al desacralizar la fábula y divinizar el hecho, Maistre disuelve la sociedad absoluta de Rousseau en hechos-sociedades o hechos-instituciones que, por su naturaleza concreta, pueden iniciar cataclismos históricos y acelerar el retorno del universo a Dios. El propio Maistre cree que solo los conocimientos cristianos pueden hacer progresar la historia; siguiendo su espíritu, en sus últimos años Saint-Simon se lanza a perfeccionar el cristianismo. En ese momento, Comte parte en busca de una religión más digna de la utopía al final de los tiempos, pero la relación entre sociedad y religión que postula es la misma que la de sus dos mentores. El fundador del positivismo cree que la religión ejerce un eficaz imperio sobre las pasiones, que posee una habilidad sin parangón de estimular las simpatías sociales y educar a la gente en los caminos del amor,[55] y que es capaz, en consecuencia, de terminar la historia-como-violencia. En esta variedad, finalmente dominante, del pensamiento sociológico francés del siglo XIX, la sociedad es una organización fundamentalmente coactiva que no puede empezar, durar o perfeccionarse sin la religión o sin un equivalente capaz de extraer y replicar sus funciones.

A menudo se asume que la sociología de Durkheim es ahistórica,[56] lo cual es cierto en la medida en que abandona la Ley de los tres estados. A pesar de ello, la sociología y el hecho social durkheimianos derivan implícitamente de una filosofía de la historia que solo se distingue de la comtiana en un punto principal: el positivismo está concebido para establecer un orden social perfecto, pero Durkheim cree que la sociedad francesa ya ha alcanzado su forma más acabada —aunque todavía susceptible de historia— bajo la Tercera República. Así, su sociedad parece sincrónica no porque haya abandonado el tiempo histórico, sino porque la sociología, para funcionar de manera óptima, debe borrar la historia tanto como sea posible. Eso implica dejar de soñar en una utópica era de paz. ¿Por qué esperar con impaciencia días mejores cuando el gobierno ideal está aquí y ahora?

Más que imaginar futuros, la tarea de Durkheim es fortalecer la sociedad existente recopilando hechos sociales, organizándolos y reconociendo la condición religiosa y dogmática de las descripciones resultantes. Las repeti-

---

55 Pickering, *Auguste Comte,* t. II, p. 347.
56 Robert N. Bellah, «Durkheim and History», en *American Sociological Review,* 24, 4, 1959, pp. 447-461.

ciones regulares, los patrones invariables que en su día traicionaron la mano de la Providencia significan ahora los valores morales e imperativos. Lo estadísticamente recurrente es, también, lo socialmente necesario —incluidos el crimen, el suicidio, la enfermedad y todos esos infortunios sociales que, con una consistencia teórica inexorable, Durkheim llama normales.

No es preciso tener un oído muy fino para percibir el eco del cómputo, en las *Considérations,* de las muertes violentas a través de los siglos, o el impromptu del Conde, en las *Soirées,* sobre la regularidad histórica de la guerra.

Maistre y Lamennais

Más allá de la sociología, los «hechos históricos» de *Du pape* tienen una larga posteridad en el siglo XIX. Reeditado no menos de diecisiete veces antes de 1900, bien puede decirse que el libro es un *best seller.*[57] Cuando se publica en 1819, sin embargo, cosecha escasos lectores, en parte porque el asesinato del duque de Berry en 1820 acapara la atención del público. Cinco años antes, el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* que Maistre escribe en San Petersburgo es recibido como una denuncia de las constituciones escritas: Bonald lo publica sin el conocimiento del autor para protestar contra la Carta otorgada de Luis XVIII.[58] La publicación de *De l'Église gallicane* (1818), con sus ataques contra el Concordato de 1817, retoño galicano de la Restauración, tampoco ayuda a que Maistre se gane las simpatías francesas.

Un opúsculo de Pierre-Élie Senli (c. 1815-1841), un «sacerdote extranjero» partidario de los galicanos, alude a las fuertes pasiones religiosas que *Du pape* y *De l'Église gallicane* despiertan en Francia. En ese pequeño libro titulado *Purgatoire de feu M. le comte Joseph de Maistre, pour l'expiation de certaines fautes morales qu'il a commises dans ses derniers écrits* (1823), Senli se

---

57 Sobre la recepción e influencia de *Du pape,* véase Camille Latreille, *Joseph de Maistre et la papauté,* París, Hachette, 1906, pp. 239-354; y Triomphe, *Joseph de Maistre,* pp. 333-339.

58 En 1817, tres años después de la aparición del *Essai,* Maistre todavía no sabe nada de la publicación ni de sus circunstancias y escribe a Bonald suplicándole información al respecto. Véase *OC,* t. XVI, p. 115.

declara lleno de «horror» a causa de «las producciones capciosas y originales» de Maistre en las dos obras mencionadas, pero, sobre todo, en la segunda de ellas, que describe como un «torrente de injurias y de calumnias atroces que iban a abalanzarse sobre la porción más selecta del rebaño del divino pastor».[59] Con una convicción semejante, el obispo Guillaume-André-René Baston (1741-1825) consagra no menos de dos volúmenes de erudición —los últimos que escribe— al asalto del ultramontanismo maistreano. Su *Réclamation pour l'Église de France et pour la vérité contre l'ouvrage de M. le comte de Maistre intitulé* Du pape *et sa suite* De l'Église gallicane (1821-1824) secunda la decisión del gobierno de prohibir a todas las revistas que colaboran con él publicar reseñas de *Du pape.*[60] Al cabo, sin embargo, los temores de los galicanos se hacen realidad: imposible de silenciar, *Du pape* funda el ultramontanismo político y marca cada vez más la política de la Restauración a medida que la historiografía religiosa, dividida entre galicanos y ultramontanos, desgarra a los ultras del interior.

En esta atmósfera polarizada, Félicité de Lamennais adopta *Du pape* como credo personal. El joven bretón, con talento para el escándalo, se siente irresistiblemente atraído por ese libro encendido que expresa con maestría sus propios valores. En *Le défenseur* —el periódico ultramontano que reúne a los *irréductibles* de *Le conservateur*—, Lamennais dedica cuatro artículos a *Du pape,*[61] elogiándolo sin reservas:

> Uno se asombra de la multitud de percepciones nuevas, ingeniosas, profundas que encierra [la] obra [de Maistre]. Sin descuidar las pruebas ordinarias de autoridad y tradición, pruebas decisivas dentro de la Iglesia, donde la autoridad no desfallece jamás, establece irrefutablemente, mediante pruebas de una naturaleza distinta, los derechos del sumo pontífice; [es] igualmente insistente, igualmente fuerte, cuando hace oír la sagrada voz de la Antigüedad y la voz de la razón, que concuerdan, como debe ser, para pronunciar el mismo juicio.[62]

---

59 Pierre-Élie Senli, *Purgatoire de feu M. le comte Joseph de Maistre, ancien ministre de S. M. le Roi de Sardaigne, membre de l'Académie royale des sciences de Turin, etc.; pour l'expiation de certaines fautes morales qu'il a commises dans ses derniers écrits,* París, Haut-Cœur et Gayet, 1823, p. v.

60 Latreille, *Joseph de Maistre et la papauté,* pp. 257-258.

61 *Le défenseur: journal religieux, politique et littéraire,* París, Nicolle, 1820-1821, t. ii, pp. 1-13, 241-256, 337-352, 433-441.

62 Félicité de Lamennais, «Sur un ouvrage intitulé *Du pape*», en *Le défenseur* (julio de 1820), p. 3.

Tal fervor granjea a Lamennais la gratitud de Maistre, que le escribe:

> No me queda más que cumplir con usted un deber muy preciado para mí: el de agradecerle los bellos e interesantes artículos que usted me ha querido dedicar en *Le défenseur.* He leído tres de ellos, y no sé si he leído el último. Desearía, más bien en vano, que fueran tan dignos de mí como lo son de usted.[63]

Du pape se convierte en una fuente principal de la polémica y la filosofía sociohistórica de Lamennais, que se interesa vivamente por las «pruebas de una naturaleza distinta» —esto es, las pruebas históricas— que aporta el libro. Queda fascinado por la costumbre de Maistre de citar textos históricos dispares, dejando que hablen por sí mismos sin comentario, asumiendo que su simple yuxtaposición ilumina suficientemente el sentido común. Este método argumentativo llega en el momento apropiado. Justo entonces, Lamennais está muy preocupado por encontrar una manera católica de reconciliar los hechos de las diversas religiones del mundo.

Tras experimentar su propio renacimiento oriental en 1807, el bretón acumula largas notas sobre el *Avesta,* las *Recherches asiatiques* y las *Leyes de Manu* en su búsqueda incesante, durante más de una década, de un medio católico de reconciliar sus disparidades.[64] Finalmente, la solución que ofrece en el *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817-1823) es que la verdad universal del cristianismo —el sentido común— se encuentra fragmentada entre todas las culturas y disponible a toda la humanidad. El *Essai* goza de un gran éxito, pero Lamennais sigue pensando que sus premisas necesitan pruebas. En 1823, el año de la publicación del último volumen, todavía pide a Ferdinand von Eckstein (1790-1861) que le suministre documentos orientales «sobre la degradación original del hombre y sobre la espera de un redentor».[65]

En la segunda década del siglo xix, Lamennais sigue considerando que las recopilaciones de hechos constituyen argumentos en sí mismas. En *Le défenseur,* por ejemplo, trata *Du pape* como una fuente de hechos autoexplicativos y de sentido común más que como un objeto de interpreta-

---

63 *OC,* t. xiv, p. 237.

64 Raymond Schwab, *La renaissance orientale,* París, Payot, 2014, p. 254.

65 Citado por Nicolas Burtin, *Un semeur d'idées au temps de la restauration, le baron d'Eckstein,* París, E. de Boccard, 1931, p. 81.

ción. De los cuatro artículos que escribe sobre el libro, tres son menos resúmenes o evaluaciones del libro que presentaciones de sus propias pruebas para elaborar los argumentos de *Du pape* con los métodos de *Du pape.* El segundo artículo proporciona una descripción menesiana del Concilio de Constanza y de la Declaración de 1682,[66] el tercero legitima la soberanía papal con el razonamiento de *Du pape,* el cuarto repite, con hechos nuevos, el argumento de Maistre de que los papas se convirtieron de facto en príncipes seculares durante la era de las tinieblas. Prefigurando su socialismo, Lamennais se detiene en el papel del papado como protector de los débiles. No obstante, niega que los papas puedan recobrar la influencia sobre las cosas temporales que disfrutaron en la Edad Media. Y justifica su opinión apoyándose en la idea maistreana de la impiedad fundacional de la modernidad:

> Los modernos, para prevenir el abuso de autoridad, han imaginado, en lugar de una superioridad de un orden espiritual, rivalidades de poder; es decir, que han establecido un combate permanente en el seno del Estado. Antaño había un juez, y un juez necesariamente desinteresado; hoy no hay más que partes, con la fuerza como árbitro.[67]

Aunque, añade Lamennais esperanzado, «el tiempo [...] juzgará lo que es, como juzgó lo que fue».[68] En ese momento de su carrera, todavía espera, como Maistre, que las modernas normas políticas introducidas por la Revolución de algún modo sean revertidas, porque la modernidad es enemiga del sentido común y el sentido común representa no solo lo que generalmente es creído y lo que socialmente es apropiado, sino lo que produce hechos y acelera la llegada del fin de los tiempos.

El sentido común es tan importante para Lamennais que su trayectoria política y espiritual puede interpretarse a partir de la evolución de esta noción en su pensamiento. Intelectualmente hablando, existen pocas dife-

---

66 El Concilio de Constanza, celebrado en 1413, fue un concilio ecuménico que trató de poner fin al Cisma de Occidente. La Declaración de la Asamblea del clero de Francia, redactada por Bossuet, ratificó la validez de los decretos de Constanza y proclamó que los reyes y príncipes no estaban sujetos a ninguna autoridad eclesiástica. De ambos hechos trata Maistre en *Du pape* (N. del T.).

67 Félicité de Lamennais, «Sur un ouvrage intitulé *Du pape,* par l'auteur des *Considérations sur la France», en Le défenseur* (septiembre de 1820), p. 436.

68 *Ibíd.,* p. 437.

rencias entre su texto ultra, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826), y su texto socialista más célebre, las *Paroles d'un croyant* (1834). La diferencia radica en el *alcance* del razonamiento. *De la religion* acusa al orden civil y político establecido de haber oscurecido la *vox populi* que es la *vox Dei;* las *Paroles* concluyen que debe abolirse ese orden y abrirse la vía al *populus.* Si Lamennais abandona el cristianismo, por tanto, es en parte porque sigue la doctrina contrarrevolucionaria del sentido común hasta sus últimas consecuencias lógicas. El propio Maistre vislumbra su apostasía más de una década antes de que el bretón empiece a tener problemas con la Iglesia. En una de sus últimas cartas, advierte al joven sacerdote: «No deje que su talento se disipe», porque la doctrina de la «razón universal» plantea «verdaderas dificultades».[69]

El interés de Lamennais en el pensamiento maistreano surge en la primera década del siglo XIX, se extiende más allá de la publicación de *Du pape* y de su conversión al socialismo, e influye en la génesis de su propia filosofía de la historia. Al menos seis de sus libros imitan o recuerdan a los de Maistre, hasta el punto de que algunos pueden leerse como reescrituras de proyectos maistreanos —igual que las reseñas de *Le défenseur*—. El mismo Maistre escribe halagado a la duquesa des Cars que el *Essai sur l'indifférence* de Lamennais, cuya madurez intelectual le sorprende gratamente en un autor tan joven,[70] se inspira ampliamente en su propio trabajo:

> Que esta casta [el clero] nos regale muchos libros semejantes al de M. el *abbé* de Lamennais, [los laicos] no nos pondremos celosos. A mí solo me correspondería, tras haberlo leído con entusiasmo, extraer de él un poco de vanidad, pues hay en la obra más de una prueba de que el autor me ha hecho el honor de leerme muy atentamente.[71]

Maistre quiere decir que el *Essai* utiliza el marco interpretativo de sus propias *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole* (1815), lo amplía y lo aplica a la Francia contemporánea. Las *Lettres* sostienen que la «tolerancia» no es sino «una absoluta indiferencia en materia de religión» (carta V), que este «perfecto escepticismo» (carta VI) al final resulta en una violencia descontrolada y masiva así como en la desintegración social, y

---

69 *OC,* t. XIV, p. 236.
70 *Ibíd.,* p. 225.
71 *Ibíd.,* p. 165.

que la Inquisición española es, por ende, menos horrible de lo que pretenden los *philosophes.* Al hablar de la «indiferencia de nuestro siglo en materia religión», probablemente la segunda carta proporciona a Lamennais el título de su libro. Pero el préstamo está acompañado también de una convergencia natural: las *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le* XVIII*e siècle, et sur sa situation actuelle* (1809) que Lamennais escribe con su hermano Jean-Marie ya condenan el escepticismo religioso y reivindican motivos tradicionalistas como la libertad eclesiástica y la necesidad religiosa de autoridad.[72]

Tratando menos de producir ideas originales que de favorecer una causa común, el realismo y el tradicionalismo se prestan más fácilmente que otras corrientes de pensamiento a hacer circular sus ideas sin reconocer a sus autores. Bergier lo confiesa sin ambages: «No tendremos ningún escrúpulo en copiar a los antiguos y los modernos, a los Filósofos y los Teólogos, a los ortodoxos y los incrédulos: todo lo que es verdadero nos pertenece de pleno derecho».[73] Retomando una costumbre del Antiguo Régimen, los realistas fomentan la publicación anónima para no ser sospechosos de vanidad. Y, si Maistre firma todas sus publicaciones salvo las primeras, en parte es porque su estilo hace imposible el anonimato.[74] Su hija Constance, sin embargo, deja sin firmar la única obra que publica[75] y se esfuerza por reprimir su estilo para no ser reconocida como su padre. Su correspondencia demuestra también que Maistre agradece que Lamennais se valga de sus pensamientos. De hecho, anima a su joven correligionario a que lo haga todavía más:

> Por lo demás, Monsieur *l'abbé,* si usted ha tenido a bien encargarse de reseñar mi obra (lo que me causaría un gran honor), habrá encontrado en su camino bastante material para dotar suficientemente un artículo sin tocar directamente lo que se llama *Libertés de l'Église gallicane.* He sembrado en mi recorrido una infinidad de rasgos que se convertirían en algo bajo su fecunda pluma.[76]

---

72 Maistre, no obstante, solo descubre a Lamennais tras la aparición del *Essai.* Véase *Ibíd.,* pp. 224-225.

73 Bergier, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion,* t. I, p. 101.

74 Daudet, *Joseph de Maistre et Blacas,* pp. 23-24.

75 Constance de Maistre, *Des différents états que les filles peuvent embrasser et principalement du célibat… par une demoiselle de condition,* Aviñón, Seguin aîné, 1827.

76 *OC,* t. XIV, pp. 226-227.

Aunque Lamennais no necesita esta suerte de aliento. Incluso los conservadores se quejan de sus plagios. Cuando aparece su edición de la *Imitatio Christi* en 1824, un artículo anónimo de un católico revela que, en realidad, se trata de una reproducción palabra por palabra de la traducción que dos años antes había publicado el *abbé* Eugène de Genoude (1792-1849); entretanto, otra pieza de un teólogo sin nombre hace notar tristemente que hasta las «reflexiones» que Lamennais inserta después de cada capítulo pertenecen a la desconocida obra del *abbé* Augustin-Jean Le Tourneur (1775-1844).[77] A pesar de todo, comentarios de esta índole son raros: los pillajes intelectuales de Lamennais atraen críticas en el caso de la *Imitatio* porque el libro es un clásico y porque entonces causa furor el debate sobre su procedencia.[78] Por lo demás, los tradicionalistas están encantados de ver en su acuerdo con Lamennais una nueva prueba de la justicia de su causa. Así, aun después de su tormentosa amistad y violenta ruptura con Lamennais, y de que el último de los tres libros del *Essai sur l'indifférence* no sea más que resumen de su propio pensamiento, método y erudición, Eckstein puede escribir con orgullo:

> En una miríada de puntos, he coincidido con M. de la Mennais. Los dos hemos sido enardecidos por el mismo celo por la misma noble causa; cuando no estoy de acuerdo con él, no hay ningún punto de divergencia de doctrina ni sentimiento. Hay únicamente diversidad en la aplicación de las doctrinas, en la manera de buscar su dirección; en una palabra, de orientarse en el pasado, el presente, el futuro. […] Cuando contradigo a M. de la Mennais, o más bien cuando lo rectifico, no es preciso atribuirme un vano furor polémico. Solo deseo que las cuestiones católicas se esclarezcan y se graben a fuego.[79]

El *Essai de philosophie chrétienne* de Lamennais mezcla el semipelagianismo con la ontología leibniziana para dar lugar a una teodicea cristiana de tintes maistreanos. El *Esquisse d'une philosophie* (1840)[80] es una amplificación deísta de la obra anterior, en tanto que *De la société première et de ses*

---

77 *Sur deux traductions nouvelles de l'*Imitation de J. C. *et principalement sur celle de M. Genoude, Lettre d'un docteur en théologie à M. l'abbé de Bonnev…. à Vienne,* s. e., s. f., p. 18.

78 Ciertos escritores, como el erudito y traductor de la *Imitatio,* Jean-Baptiste-Modeste Gence (1755-1840), y el periodista y coleccionista Mathieu-Guillaume-Thérèse Villenave (1762-1846), la atribuyen a Jean de Gerson.

79 Ferdinand von Eckstein, *Le catholique,* París, 1826-1829, t. XIII, p. 29.

80 Para una discusión del *Esquisse* y de su recepción, véase Reardon, *Liberalism and Tradition,* pp. 100-105.

lois (1848) evoca el universo de las *Soirées,* concentrándose en el motivo tradicionalista de la revelación primitiva. *De la religion considérée dans ses rapports politiques et civils,* por último, se hace eco de *Du pape.* Su índice expone la lógica implacable y provocadora que condena la monarquía borbónica por su ateísmo disolvente de la sociedad:

> Capítulo II. Que la religión en Francia está enteramente fuera de la sociedad política y civil, y por consiguiente el Estado es ateo.
>
> Capítulo III. Que el ateísmo ha pasado de la sociedad política y civil a la sociedad doméstica.
>
> Capítulo IV. Que la religión en Francia no es a ojos de la ley más que una cosa que se administra.
>
> Capítulo VI. Del sumo pontífice.
>
> I. Sin Papa no hay Iglesia.
>
> II. Sin Iglesia no hay cristianismo.
>
> III. Sin cristianismo no hay religión, al menos para todo pueblo que fue cristiano, y por consiguiente no hay sociedad.

El capítulo II reitera las afirmaciones históricas de *Du pape* y *De l'Église gallicane.* Presenta la Revolución francesa como «una aplicación rigurosamente exacta de las consecuencias últimas del protestantismo, que, nacido de las tristes discusiones que avivó el Cisma de Occidente, a su vez, dio a luz la filosofía del siglo XVIII». *Convertido cada cual, desde entonces, en «su dueño, su rey, su Dios», rotos «todos los vínculos que unen a los hombres entre ellos y con su creador», solo la religión atea* permanece. Lamennais corrobora también la teoría maistreana de la persistencia de la Revolución, al sostener que todavía perduran las doctrinas que inspiran el Terror: «No han dejado de reinar ni un momento; su autoridad, lejos de debilitarse, se legitima cada día».[81] Como hemos visto en el tercer capítulo, el temor de que la Revolución haya profanado a los reyes europeos, reduciéndolos a meros hombres, asedia secretamente a *Du pape* y justifica su deseo de establecer la primacía de lo espiritual sobre lo temporal. Pero Lamennais radicaliza ese temor. Desplegando el argumento de la perversidad[82] con una violencia

81 Félicité de Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil,* París, Bureau du mémorial catholique, 1826, t. I, pp. 48-49.

82 Sobre el tropo del «efecto perverso», véase el segundo capítulo de Hirschman, *Retóricas de la intransigencia.*

retórica superior a la de Maistre, concluye que la Francia contemporánea no es ni cristiana ni monárquica.[83]

Lamennais extiende e invierte, a la vez, los argumentos de Maistre para construir los suyos. Un día, Maistre le escribe: «*Solo la Iglesia permanecerá en pie en medio de estas vastas ruinas.* Sin duda, pero dígame entonces, digno y excelente hombre, ¿puede haber una *Iglesia* sin *sociedad*? Yo creo que no. *Luego la Iglesia rehará la sociedad*».[84] El tercer punto del capítulo VI de *De la religion* da la vuelta a este argumento para sostener que la Francia contemporánea, desprovista de una Iglesia pública, también lo está de sociedad.

Las provocaciones fatalistas de *De la religion* tienen su contrapeso en la creencia de *Du pape* de que los papas hicieron Europa y un día reharán el mundo. Desde el establecimiento de la cristiandad latina, los papas han dirigido «sin interrupción este gran movimiento espiritual»,[85] logrando la «gran regeneración» que ha conservado la sociedad europea.[86] Sin la Iglesia, «¿qué sería Europa, qué sería el mundo?».[87] Ya sea en Francia, Roma o Constantinopla, en las repúblicas, monarquías o imperios, las mismas leyes se aplican a todos los cristianos[88] de acuerdo con la máxima maistreana de que la verdad política se aborda mejor en el orden espiritual, cualquiera que sea la forma de gobierno, a veces en detrimento de los reyes. Lamennais recuerda incluso que Maistre hace del papa el árbitro de los soberanos en tiempos de crisis, aunque sobre este aspecto prefiere la propuesta leibniziana de un tribunal europeo presidido por el papa y establecido en Roma para juzgar las naciones y a los monarcas en nombre de Dios y prevenir la guerra y la revolución.[89]

Al contrario que Maistre, no obstante, Lamennais rechaza la historia de las sociedades concretas. El primer capítulo de *De la religion* anuncia que «no es [la] intención [del autor] buscar cómo la Religión modificó las

83 Lamennais, *De la religion,* t. II, p. 49.
84 *OC,* t. XIV, p. 229.
85 Lamennais, *De la religion,* t. II, p. 36.
86 *Ibíd.,* p. 38.
87 *Ibíd.,* p. 10.
88 *Ibíd.,* t. I, p. 6.
89 *Ibíd.,* t. II, p. 41.

instituciones de los diversos pueblos».[90] Con el tiempo, esta falta de interés que Lamennais demuestra por la facticidad social se transformará en el universalismo de *De la société première et de ses lois* (1848), que sostiene que «la sociedad abarca la universalidad de los seres» y que el «Universo no es, pues, sino una gran sociedad».[91] A este respecto, el regreso final de Lamennais al secularismo social puede interpretarse como síntoma del lamento intelectual porque ninguna cantidad de hechos históricos podrá jamás establecer un cristianismo suficientemente universal —o, al menos, suficientemente democrático, en el sentido de igualmente perceptible por las diversas tradiciones y culturas del mundo—. En contraste con las esferas de existencia diferenciadas de las *Soirées,* preparadas para la historia, la sociedad universal y final de Lamennais es abstracta. «Todo se mezcla y se encadena de tal forma, tanto en las sociedades humanas como en el universo, que uno no sabría tratar una cuestión de cierta importancia sin agitar otras tantas».[92] Un universo homogéneo, que evoluciona imperceptiblemente y despliega una racionalidad impecable —un universo sin historia— ocupa el lugar de la Iglesia-papa de *Du pape,* productora de hechos, y de sus naciones libres periódicamente sacudidas por la catástrofe.

El tradicionalismo histórico: Ozanam, Eckstein y Bonnetty

La posteridad de Lamennais, como la de Maistre, no está exenta de paradojas. Aunque abandone el catolicismo y no piense ni como historiador ni como filósofo de la historia, su búsqueda de hechos para probar los principios del *Essai sur l'indifférence* influye en un grupo de eruditos católicos que tratan de construir el futuro recomponiendo la revelación primitiva.

Cuando Frédéric Ozanam (1813-1853) tiene dieciocho años, católicos y sansimonianos están enfrentados. Los católicos esgrimen la historia para combatir la nueva moral sansimoniana: es lo que hará el joven Ozanam en *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon.* Publicada en 1831, esta obra de adolescencia sostiene que el cristianismo es superior al sansimonismo porque sus doctrinas son históricamente verificables hasta los tiempos más remotos.

---

90 *Ibíd.,* t. I, p. 17.
91 Félicité de Lamennais, *De la société première et de ses lois,* en *OC,* t. X, pp. 2-3.
92 *Ibíd.,* p. 93.

Ozanam observa que la mitología grecorromana «se simplifica de forma maravillosa a medida que uno se remonta hasta los siglos más antiguos»,[93] de suerte que, «a través del velo de la alegoría, pueden identificarse las huellas de una enseñanza sublime».[94] Esta se encuentra en Egipto e Irán, en India y China; entre los fineses, los celtas, los escandinavos y los eslavos. No es un «fetichismo grosero», sino un «monoteísmo puro».[95] El «fondo de la antigua creencia» está «alterado», no por el pecado, como en las *Soirées,* sino por la «diferencia de tiempos, lugares, situaciones políticas».[96] Las *Réflexions* atacan a los sansimonianos por ignorar la facticidad histórica del cristianismo —luego su verdad intrínseca—: «Al ser la religión de Cristo un hecho histórico, es en el orden cronológico donde hay que estudiarla».[97] Probablemente, Ozanam no conoce la filosofía sansimoniana de la historia, aunque de hacerlo es poco probable que estuviera de acuerdo. Su contenido le parecería fantástico e inmoral. Para él sería la prueba fehaciente de que los grandes modelos filosóficos son incapaces de sustituir la erudición. Porque Dios solo se revela a través del conocimiento, y solo este puede demostrar, como sugiere el *Essai sur l'indifférence,* que el cristianismo posee un «sentido común» que constituye una «revelación» constante a través de los siglos.

Con la posible excepción de *Du divorce* (1848), *Réflexions* es la obra más polémica de Ozanam. Después de 1833, a raíz de que un sansimoniano le pregunte por qué dedica tanta atención al pasado cuando hay tantos pobres a los que ayudar, funda la Conférence de la charité, la futura Société de Saint Vincent de Paul. Aunque sigue escribiendo diversos volúmenes de historiografía y se convierte en profesor de historia en la Sorbona antes de su prematura muerte a los cuarenta años, desde ese momento Ozanam perseguirá construir el futuro cristiano a través de la acción, no de la escritura. A pesar de todo, la pérdida para la filosofía de la historia erudita será limitada: la llamada de las *Réflexions* a una defensa académica del cristianismo ya está recibiendo respuesta en los trabajos de Bonnetty y Eckstein, a quien Ozanam elogia.[98]

---

93 Frédéric Ozanam, *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon,* s. l., s. e., 1831, p. 322.
94 *Ibíd.,* p. 323.
95 *Ibíd.,* pp. 329-330.
96 *Ibíd.,* p. 331.
97 *Ibíd.,* p. 361.
98 *Ibíd.,* p. 357.

Apodado «el barón Sánscrito» por su apasionada indología, el hoy casi olvidado barón Ferdinand von Eckstein (1790-1861) es el representante más eminente del renacimiento oriental parisino en las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo xix. Originario de una familia judía danesa convertida poco antes al protestantismo, Eckstein se convierte, a su vez, al catolicismo gracias a Friedrich Schlegel, que le da a conocer el pensamiento maistreano y le encarga la misión de hacer renacer el orientalismo en Francia.[99] El impacto en Schlegel de la obra de Maistre es inmenso. Robert Triomphe sostiene, con cierta exageración, pero mucha verdad, que toda la obra del prusiano, en especial su *Philosophie der Geschichte* (1835), es una respuesta a la filosofía maistreana.[100]

Como muchos de sus contemporáneos, Eckstein contempla su tiempo como un periodo de crisis y anarquía estética, pero espera poder profetizar un futuro mejor sondeando el pasado y el presente literarios. Su esperanza está en consonancia con una filosofía tripartita de la historia literaria, dividida en épocas de poesía lírica, épica y dramática que corresponden al predominio social de los sacerdotes, los reyes y el pueblo. Aunque sumario, el modelo inspira a Víctor Hugo (1802-1885), que lo utiliza en el prefacio de *Cromwell* (1827).[101]

Como otros filósofos de la historia, Eckstein desea trascender la política. En *De l'état actuel des affaires* (1828), expresa su desconfianza ante los partidos políticos, y, en *De l'Espagne* (1836), un extraño *collage* de fragmentos de ficción, especulación política e historia que será mal recibido,[102] declara que los partidos contemporáneos «están lejos de las vías del siglo, lejos de las vías del futuro, [y] nos repiten un pasado en el que fueron alternativamente víctimas y verdugos».[103] Las repúblicas, las monarquías, todos los gobiernos son, a su vez, «buenos o malos según el espíritu que los anima».[104] El dominio de la política, en general, o es violento o es inconsecuente, y

---

99 Schwab, *La renaissance orientale,* p. 20.

100 Sobre la influencia de Maistre sobre Schlegel, véase Triomphe, *Joseph de Maistre,* pp. 546-549.

101 *Ibíd.,* pp. 141-144.

102 Burtin, *Un semeur d'idées au temps de la restauration,* pp. 173-174.

103 Ferdinand Eckstein, *De l'Espagne. Considérations sur son passé, son présent, son avenir, fragments,* París, Bourgogne et Martinet, 1836, p. iv.

104 *Ibíd.,* p. ix.

Eckstein solo se interesa en las «verdades eternas» como las de la Revolución francesa, que jamás habría ejercido tanta influencia ni se habría extendido con tanto éxito a través de la guerra sin contener alguna verdad.

Según Eckstein, es la historia la que es portadora de verdad y no los sistemas filosóficos con su lógica mortífera.[105] No obstante, la lógica es inaccesible a su tiempo, porque la humanidad nunca ha sufrido más ni ha sido objeto de menos compasión: «El alma doliente, sin aliento en el camastro de la miseria, lanza gritos de desesperación. Nadie la escucha, nadie se acerca a ella con palabras de paz, con la mirada de la consolación».[106] Solo los muertos están vivos. En el futuro, sin embargo, la humanidad reconocerá sus límites y será grande, y «nosotros nos precipitaremos hacia el infinito, hacia lo increado».[107] Al esbozar los contornos de los días por venir, Eckstein evoca brevemente la historia de la España moderna a través del personaje ficticio de Mercedes, una chica criolla que se instala en España, cuyas «memorias» representan el «espíritu» de su pueblo. Calco de la Eurídice del *Orphée* (1829) de Ballanche —que simboliza el espíritu de la armonía futura—, Mercedes debe encontrar «la vida» en la vida privada, porque la vida ha desertado del espacio público.

Por su parte, Eckstein persigue reanimar «la vida» difundiendo las nuevas ciencias alemanas: la lingüística, la filología y la mitografía. Lamenta que, al basarse solo en documentos históricos, los tradicionalistas no utilicen la ciencia para mejorar sus conocimientos de los pueblos del mundo y, sobre todo, para reconstituir las culturas prehistóricas que poseyeron la revelación divina más pura. Eckstein espera reencontrar la revelación primitiva a través de la investigación científica, especialmente de la antigua India.[108] Pasa de 1819 a 1822 en la Bibliothèque nationale, estudiando los manuscritos indios que, después, traducirá y publicará en su revista *Le catholique* (1826-1829). Como Maistre, considera que los textos fundacionales del budismo y el hinduismo son los preciados depositarios de la sabiduría primitiva que la ciencia moderna puede redescubrir. De esta forma, los textos sagrados de la India

---

105 *Ibíd.,* pp. xv-xvi.

106 *Ibíd.,* pp. 1-2.

107 *Ibíd.,* p. 9.

108 Sobre la indología tradicionalista en el siglo xix, véase Kenneth R. Stunkel, «India and the Idea of a Primitive Revelation in French Neo-Catholic Thought», en *Journal of Religious History,* 8, 1975, pp. 228-229.

antigua permiten poner en práctica, en nombre de la revelación divina, el paradigma moderno de la inducción que Maistre aprueba en las *Soirées* y en el *Examen de la philosophie de Bacon* —y que reaparece, despojado de su marco histórico especulativo, hacia el fin de siglo.[109]

* * *

Augustin Bonnetty (1798-1879), miembro de la Academia asiática de París, comparte la fascinación de Eckstein por la filología orientalista y está consternado por la ignorancia de los católicos sobre Oriente. «¿Cuáles son los católicos que conocen un poco el nuevo aspecto que dan a la polémica católica los descubrimientos de todas las tradiciones orientales? Apenas si los conocen por las declamaciones incompletas y apasionadas de M. Quinet y M. Michelet».[110] La revista de Bonnetty, *Annales de philosophie chrétienne,* fundada en 1830 y publicada hasta 1913, tiene la misión de probar científicamente los principios religiosos, de permitir al catolicismo apropiarse de los conocimientos profanos que han florecido entre los incrédulos:

> En este siglo, que se ha dado el fastuoso nombre de siglo de las Luces y que se vanagloria de ver las multiplicadas ramas del conocimiento humano enseñadas y extendidas en todas las clases de la sociedad, la guerra contra el cristianismo ha adquirido una forma completamente nueva. La incredulidad ya no hurga, como en el siglo XVIII, en los libros sagrados para desfigurar su sentido y sus expresiones; ya no es a través de las bromas y los sarcasmos como ataca las grandes verdades filosóficas y religiosas; es el conocimiento mismo de las maravillas de la naturaleza el que aquella vuelve contra su autor […].
>
> Pero ¡vanas tentativas! Uno bien puede tratar de hacer mentir a la naturaleza, bien puede malinterpretar el sublime lenguaje de los grandes fenómenos que nos presenta y negar el origen de sus divinas bellezas; todo el universo tiene una sola voz, y esta voz es un himno a lo Eterno.[111]

Fiel a la creencia tradicionalista de que los hechos hablan por sí mismos y su valor moral no puede disimularse porque se eleva la voz divina, Bonnetty trata de salvar el cristianismo escribiendo sobre un impresionan-

---

109 Carlo Ginzburg, «Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en *id.*, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia,* trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 138-175.

110 Augustin Bonnetty, *Table alphabétique et raisonnée de tous les auteurs sacrés et profanes qui ont été découverts et édités récemment dans les 43 volumes récemment publiés par S. E. le cardinal Mai,* París, Moquet, 1850, p. 1.

111 Augustin Bonnetty, «Prospectus», en *Annales de philosophie chrétienne,* París, 1830, t. I, pp. v-vi.

te abanico de asuntos, desde el método histórico, la evolución de la lengua y la escritura, la crítica textual, la historia religiosa y la etnología hasta la geología, la paleontología y la arqueología prehistórica. Cree vivir «en uno de esos momentos de efervescencia y crisis», rico en descubrimientos, en que «el espíritu humano […] se ha acercado con mayor curiosidad a la tierra, [produciendo] […] grandes cosas». Pero todos esos nuevos conocimientos se desperdician, porque «no se remiten en absoluto a la Religión».[112] Los *Annales* de Bonnetty ayudan, pues, a encontrar las implicaciones divinas tanto de la ciencia moderna como de la tradicional y facilitan a los católicos la erudición global que necesitan para hacer frente a los herederos del siglo de la Ilustración.

El objetivo de Bonnetty es demostrar los principios del *Essai sur l'indifférence* de Lamennais. Su campo de aplicación, sin embargo, es mayor que el de Eckstein: no solo se ocupa de las antigüedades orientales, también de las americanas. Su fin último es amasar una erudición nutrida y suficientemente diversa para desarrollar una filosofía de la historia:

> Ahora empezamos a comprender que la Religión entera reposa sobre la tradición, es decir, sobre la historia y no sobre el razonamiento. También hay que reconocer que, si desde hace cierto tiempo apreciamos mejor el cristianismo y la influencia benefactora de la Iglesia sobre el destino de los pueblos, se lo debemos a los descubrimientos históricos, y sobre todo al progreso de esa parte de la ciencia histórica que se llama *Filosofía de la Historia.* Y, sin embargo, esta ciencia todavía está poco avanzada, en Francia es poco conocida. […] Es en Alemania donde hay que buscar a los escritores que han anunciado, preparado, efectuado en parte esta rehabilitación de la ciencia histórica, examinando con mayor intenci*ón y respe*to la acción de Dios en el mundo, las relaciones que ha mantenido con sus criaturas.[113]

Dios dirige la historia de Bonnetty dotando a las personas de lenguaje, pensamiento, sentidos, mente y de la ciencia que necesitan para ser autónomas. En diálogo con Dios, hombres y mujeres incrementan sus conocimientos descubriendo paulatinamente más verdades, según la secuencia del *Examen de la philosophie de Bacon* de Maistre, que Bonnetty puede haber leído. Este proceso alcanza su apogeo en el siglo XIX, cuando la propia verdad de-

---

112 *Ibíd.,* p. vi.

113 Bonnetty, «Philosophie de l'histoire en Allemagne», en *Annales de philosophie chrétienne,* 11, 6, 1835, p 401.

viene histórica y sobrepasa en importancia a la verdad teológica. De hecho, es la historia, y ya no la teología, la que hace la fuerza de los católicos. Bonnetty insiste de tal forma en ello —llegando hasta el punto de solicitar que la historia figure en el programa de los seminarios— que la Iglesia le requiere que firme un documento reconociendo la validez de la razón como vehículo de la voluntad divina.[114] Bonnetty no tiene ningún reparo en someterse, pues, como Maistre, cree que la historia es profundamente racional.

La filosofía de la historia de Bonnetty es también el resultado de meticulosas investigaciones eruditas sobre el proceso de transmisión de la revelación a través de los pueblos y los siglos. La erudición no solo es importante porque Dios resida en los hechos, sino también porque, igual que transforma la naturaleza de la verdad, la historia —¡que para Bonnetty es un *ser* verdadero!— transforma el valor que atribuye a los hechos, adaptándolos a los distintos espíritus de las distintas épocas con el fin de servir a Dios y a la humanidad de forma óptima en todo momento. Uno se pregunta cómo habría reaccionado la Iglesia católica de haber tomado conciencia de este relativismo histórico radical, que ha dado en comparar el sistema de Bonnetty con el de Comte, bajo el nombre de «tradicionalismo positivo-histórico».[115]

Libertarismo cristiano

El pensamiento político-histórico de *Du pape* sobrevive a la apostasía de Lamennais y a la transformación de los ultras en legitimistas después de 1830. El argumento maistreano de que el cristianismo liberó a las mujeres y los esclavos e instituyó la libertad civil conoce un notable éxito. Reaparece en las obras de Comte y los sansimonianos e inspira a los pensadores católicos que, en los años veinte y treinta del siglo XIX, batallan contra el monopolio estatal de la enseñanza implantado por el Código Napoleónico. Los menesianos —o «la escuela libre», como se les llama entonces—

---

114 Más detalles sobre el autor en Charles Dubray, «Augustin Bonnetty», en *Catholic Encyclopedia,* <http://www.newadvent.org/cathen/02677a.htm>. Consultado en septiembre de 2016.

115 Karl-Heinz Neufeld, «La filosofía cristiana de Louis-Eugène Bautain (1796-1867) y Augustin Bonnetty (1798-1879)», en Emerich Coreth, Walter M. Neidl y Georg Pfliggersdorfer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX,* Madrid, Encuentro, 1993, p. 481.

encabezan la lucha. Mientras defienden la libertad pedagógica en *L'avenir,* Lamennais, Lacordaire y Montalembert fundan y dirigen la Agence pour la défense de la liberté religieuse, cuyas peticiones constantes los llevan ante los tribunales.[116]

El brazo teórico del movimiento lo representa Philippe Gerbet (1798-1864), quien, entre 1832 y 1833, dicta una serie de seis conferencias sobre la filosofía católica de la historia a petición de Frédéric Ozanam y sus amigos. Atractivas para un público joven y numeroso, las conferencias se publican en la Agence bajo el título *Conférences de philosophie catholique. Introduction à la philosophie de l'histoire* (1832).[117] Hasta ahora, dicha *Introduction* no parece haber sido objeto de estudio y su autor ha desaparecido casi por completo de la historia de la literatura.[118] Pero Gerbet y su obra son de gran importancia para el asunto que nos ocupa. Porque no es solo que el menesiano haya leído a Maistre, es que, además, sus conferencias —que anticipan varios aspectos del *Examen de la philosophie de Bacon,* publicado en 1836— son únicas detallando la relación entre el conocimiento, la historia y el control de la sociedad propuesto por los pensadores católicos del momento.

Gerbet se aproxima a la filosofía de la historia porque ve en ella un arma de primera magnitud en la lucha por la libertad educativa. Al comienzo de su primera conferencia, declara:

> Ignoro, Señores, lo que un día saldrá de lo que hoy empezamos. Todo esto es bastante débil y oscuro: ni siquiera sabemos qué nombre darle. Todo lo que sé es que llegará el momento en que se levantarán universidades católicas y libres, […] que cuando algo grande ha de nacer, de ordinario está prefigurado por una imagen humilde que después se rompe y se olvida.[119]

---

116 Sobre el papel de los menesianos en la conquista de la libertad de enseñanza, véase Louis Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France depuis la chute de l'Ancien Régime jusqu'à nos jours,* Grenoble, Allier frères, 1898, pp. 203-239.

117 Gerbet dictó sus conferencias sobre la filosofía de la historia en 1832 y 1833, pero solo una parte de ellas se publicó, en 1832.

118 Henri Bremond le dedica una obra, en apariencia totalmente olvidada (*Gerbet,* París, Bloud, 1907), que contiene elementos para una biografía intelectual del *abbé,* así como una recopilación de muchos de sus textos inéditos.

119 Philippe Gerbet, *Conférences de philosophie catholique. Introduction à la philosophie de l'histoire,* París, Bureaux de l'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse, et chez Eugène Renduel, 1832, pp. 4-5.

Para Gerbet, sus conferencias —en efecto olvidadas— son seguramente esa «imagen humilde», y su autor «un simple obrero, un trabajador manual, un proletario si ustedes quieren, de la filosofía católica en el siglo XIX».[120] Está convencido de ayudar a construir el futuro porque expone una ciencia nueva; y toda ciencia tiende a progresar con el tiempo hacia un objetivo inalcanzable: «La inteligencia absoluta de todas las cosas»,[121] «una gran y universal intuición».[122] Esta sabiduría más elevada se insinúa en la filosofía católica, que según Gerbet solo ha alcanzado su adolescencia durante la Edad Media, pero se hará adulta en el siglo XIX, cuando «los espíritus y, sobre todo, las inteligencias más elevadas gravitan hacia la fe».[123]

Gerbet cree en la oportunidad de sus conferencias porque el siglo XIX es la era de la filosofía de la historia. Las mentes, escribe, «se precipitan hacia el futuro con una esperanza inquieta. Sintiendo que todo un viejo orden de cosas se tambalea y se derrumba, se preguntan cuál será la nueva sociedad, el nuevo refugio de la humanidad. La Filosofía de la Historia, que abarca todos los tiempos, está particularmente ligada a las necesidades del nuestro».[124] Esto es así sobre todo porque la cristiandad, que está recobrando su prominencia tras los golpes revolucionarios, se abre a la especulación histórica. Más aún, puede decirse que la filosofía de la historia es su vástago: «El cristianismo introdujo en el mundo una idea completamente distinta, la idea de la asociación universal, de la organización del género humano según el modelo de la familia»,[125] que es indispensable para la filosofía de la historia y la razón por la cual esta no existía en la Antigüedad, que solo concebía patrias.

Además, el cristianismo y la filosofía de la historia son ambos intrínsecamente progresistas: esta última examina la evolución de la humanidad hacia un fin más elevado, en tanto que «la idea del progreso de la humanidad […] es una idea completamente cristiana» y «la ciencia católica ha mantenido constantemente la doctrina del progreso».[126]

---

120 *Ibíd.,* p. 49.
121 *Ibíd.,* p. 5.
122 *Ibíd.,* p. 6.
123 *Ibíd.,* pp. 10-11.
124 *Ibíd.,* pp. 14-15.
125 *Ibíd.,* p. 216.
126 *Ibíd.,* p. 31.

Gerbet es el único pensador francés de su tiempo que especifica cómo la reflexión histórica espolea el desarrollo espiritual y psicológico. La filosofía de la historia, explica a su público tras la Revolución de julio,

> les enseñará a soportar con calma las agitaciones presentes y a descansar en paz, no en este futuro estrecho y repulsivo, que ya nos apremia y que pronto será el pasado de algunos hombres, sino en el largo e indestructible futuro de la sociedad humana. No les diré, Señores, que la ciencia bastará para darles la paz suprema, la paz del alma: esta paz tiene un origen más elevado todavía, y solo uno, la buena conciencia. Pero la calma que la ciencia procura al espíritu es a la tranquilidad del deber lo que el placer es a la felicidad, y, en medio de nuestras inmensas tribulaciones, ya es algo que al menos la inteligencia conserve su serenidad. Esta serenidad irá creciendo a medida que ustedes aprendan a contemplar con una inteligencia más pura las maravillosas leyes por las que Dios gobierna el destino de la humanidad. Sí, Señores, estoy íntimamente convencido de ello, ustedes sabrán reconocer que si la sociedad avanza, actualmente, a través de tormentas y escollos, es para doblar por fin el cabo de Buena Esperanza del mundo político.[127]

La filosofía histórica calma a las mentes agitadas porque muestra que un día se superará la política. La confianza psicológica, a su vez, depende epistemológicamente de este hecho: «Adherirse a ciertas creencias, solo porque sean universales y permanentes y, como tales, superiores a la razón variable de cada individuo, es hacer un acto de fe, porque la fe, en su acepción filosófica más general, consiste precisamente en adherirse al testimonio de una razón superior».[128] Ahí donde Maistre sostiene que la fe no impide la práctica de la ciencia e incluso estimula los descubrimientos, Gerbet afirma, más radicalmente, que la fe es un requisito del conocimiento general.

En la sociedad, la fe moldea el conocimiento haciendo productiva la tensión continua entre libertad y orden, que Gerbet asocia respectivamente con los poderes temporal y espiritual. Correlativamente, el menesiano sostiene que la historia emerge del movimiento dialéctico entre dos órdenes de realidad, sobre todo de nuestra «doble vida», nuestra oscilación entre las «leyes de la materia» y «la vida divina en sí misma»,[129] que tiene su corolario en la tensión continua —y en la interdependencia última— entre

---

127 *Ibíd.,* pp. 41-42.
128 *Ibíd.,* p. 60.
129 *Ibíd.,* p. 24.

orden y libertad. Aplicando la teoría de *Du pape* —según la cual la libertad europea surge de la lucha épica entre los poderes espiritual y temporal—, Gerbet arguye que es necesario separar la Iglesia del Estado para hacer posible la libertad educativa. Esta separación, no obstante, es solo temporal, puesto que, en virtud del vínculo eterno entre la fe y la libertad, la Iglesia y el Estado permanecen siempre unidos. Además, «la unión en libertad es más elevada y más pura que la que depende de la fuerza»,[130] de forma que, con el tiempo y bajo el imperio de la libertad, «la creencia más razonable terminará triunfando en las mentes». Así las cosas, Gerbet aguarda pacientemente «la época todavía tan lejana en que la unidad de las creencias [será] restablecida».[131]

Los rasgos concretos de tal época siguen siendo divinamente ambiguos, porque los hechos que hacen posible el progreso solo son parcialmente aprehensibles por parte de una humanidad que, como en las *Soirées,* está lejos de haber alcanzado el apogeo de la historia universal:

> Principio de todos los hechos posteriores, [los hechos que constituyen el progreso dependientes de la actividad humana] se nos aparecen prominentes y luminosos del lado que se atiene a las leyes que rigen la naturaleza humana. Pero, como vinculan nuestro mundo a otros mundos, nuestra existencia a otras existencias, y […] no podemos […] reconocerlos completamente, nos hurtan a la vista una parte de sí mismos, y lo que descubrimos de ella es como una forma vaga, oscura, huidiza y que se hunde en las brillantes tinieblas que velan todos los orígenes.[132]

El conocimiento completo del proceso histórico permanece, pues, más allá de la comprensión de una humanidad imperfecta. Sin embargo, el futuro histórico inmediato es más inteligible. Repitiendo motivos de *Du pape,* Gerbet afirma que el «espíritu francés», que «contiene el germen» de «la unidad», podrá contribuir a moldear una nueva «república cristiana», semejante a la que se formó en Europa occidental durante la Edad Media.[133] Si la libertad triunfa, la pobreza desaparecerá y el espíritu de las primeras comunidades cristianas renacerá. Gerbet percibe estas comunidades como modelos socioeconómicos. Tras una lectura detallada del Evan-

---

130 *Ibíd.,* p. 86.
131 *Ibíd.,* p. 83.
132 *Ibíd.,* pp. 285-286.
133 *Ibíd.,* p. 223.

gelio de Lucas, concluye que —contrariamente a lo que afirman algunos— los primeros cristianos respetaban la propiedad privada, pero distribuían sus bienes de forma que, como dice el evangelista, «no había pobres entre ellos».[134]

Cuando prevé la victoria de «la creencia más razonable», Gerbet presagia el futuro inminente de la política educativa. La ley Guizot que permite la existencia de escuelas privadas primarias y secundarias data de 1833, año de su última conferencia. No es casual, pues, que, pocos meses antes de la promulgación de la legislación que lleva su nombre, François Guizot (1781-1874) publique el último volumen de la *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain* (1829-1832), una obra que —prolongando un motivo maistreano, menesiano y sansimoniano— argumenta que el celibato permitió al clero católico constituirse en una sociedad única, vasta, poderosa y eficaz que no era una casta y protegía la libertad política.

Mucho tiempo después de la dispersión de los menesianos, Louis Bautain (1796-1867) sigue reivindicando el libertarismo cristiano.[135] Considerado a menudo como uno de los principales teólogos franceses del siglo XIX,[136] Bautain es un fide*í*sta que se interesa por el racionalismo tradicionalista y que, a pesar de estar formado en el idealismo alemán, profesa una eclesiología maistreana. De hecho,

> si hay un miembro de la escuela Tradicionalista con el cual Bautain tiene que ver más que con todos los demás, ese es Maistre. […] Mucho de lo esencial en la teoría del conocimiento de Bautain —las ideas innatas, por ejemplo— podría provenir directamente de Maistre. Si su teoría es más amplia y más filosófica que la del altivo *émigré,* se debe a su conocimiento más profundo de la historia de la filosofía y a su contacto con el pensamiento católico alemán.[137]

---

134 *Ibíd.,* p. 244.

135 El término «libertarismo» no debe entenderse, en el contexto de este libro, en los sentidos particulares que le han dado el movimiento anarquista y el liberalismo libertario norteamericano, sino en el más general de «doctrina que afirma la primacía de la libertad individual», en contraposición al «autoritarismo» (N. del T.).

136 Sobre Bautain, véase Jean-Luc Hiebel y Luc Perrin (eds.), *Louis Bautain: l'abbé-philosophe de Strasbourg (1796-1867),* Estrasburgo, ERCAL, 1999; y Reardon, *Liberalism and Tradition,* pp. 113-137.

137 Walter Marshall Horton, *The Philosophy of the Abbé Bautain,* Nueva York, New York University Press, 1926, p. 262.

En una serie de siete sermones que predica en Notre-Dame en vísperas de 1848 y que publica ese mismo año bajo el título *De la religion et la liberté considérées dans leurs rapports,* Bautain sostiene, como Maistre, que el cristianismo es el mayor productor de libertad civil de la historia. La Iglesia abolió la esclavitud[138] e hizo a las mujeres iguales a los hombres al reconocerles una humanidad que la Antigüedad pagana, vendiéndolas con frecuencia como objetos, les había negado.[139] Como la Iglesia de *Du pape,* la de Bautain es «esencialmente conservadora, depositaria de la tradición», gradualmente reformista, orgánica y viva como los grupos y sociedades que forma. Anterior a la sociedad, en su misión divina trasciende todos los fracasos de los individuos que la componen.[140] Es un hecho social típico que genera la historia y conserva la sociedad.

Bautain reproduce las antítesis rousseaunianas de libertad-orden y esclavitud-desorden, cuya alternancia produce la historia en el pensamiento maistreano. Piensa que «el espíritu de desorden» es enemigo de la libertad: «El espíritu de desorden, ya sea en las cosas públicas, ya en la vida privada», «va exclamando por doquier que [la Iglesia] es enemiga de la libertad». «En las cosas públicas», «el espíritu de desorden» «se llama espíritu revolucionario; en la vida privada, es el espíritu mundano».[141] Este espíritu oscurece el hecho de que todas las libertades aparecidas en el mundo moderno —la «libertad moral», la «libertad doméstica», la «libertad del niño», la «libertad del hombre frente al hombre»— son libertades cristianas establecidas por la Iglesia.[142] Con la excepción de la libertad infantil, que es una novedad, se trata de una repetición del argumento de *Du pape.*

Pero Bautain da más valor que Maistre a la libertad. Donde Maistre asocia la democracia a costumbres inestables, Bautain respalda el ideal igualitario de Lamennais. Recordando las *Paroles d'un croyant,* afirma, a finales de la década de los cuarenta del siglo XIX, y de un modo que entonces resulta, a la vez, audaz y profético, que la democracia absoluta es posi-

---

138 Louis Bautain, *La religion et la liberté considérées dans leurs rapports,* París, Périsse frères, 1848, pp. 164-165.
139 *Ibíd.,* p. 33.
140 *Ibíd.,* p. 23.
141 *Ibíd.,* pp. 28-29.
142 *Ibíd.,* p. 31.

ble[143] y que, si la libertad no siempre conduce a la felicidad de los pueblos, no por ello deja de ser digna del hombre, «del despliegue de sus fuerzas, sus facultades, su grandeza, su nobleza y del éxito de la gran prueba a la que está sometido aquí abajo».[144] A pesar de todo, Bautain jamás defiende la utopía ni ensalza la democracia como la única expresión justa de la libertad cristiana. Con un relativismo verdaderamente histórico, advierte más bien, como Maistre, que no todos los pueblos están hechos para la libertad, al menos en todos los momentos de su desarrollo histórico, y que imponerles la libertad por la fuerza es un crimen.[145]

Bautain, en suma, es el intérprete más fiel de *Du pape* en la primera mitad del siglo xix. Su Iglesia es tradicional, sus libertades relativas, sus sociedades se desarrollan de forma irregular, pero son plurales, capaces de regenerarse e históricamente concretas. Además, demuestra que, en torno a 1848, la sacralidad, la facticidad social y la capacidad de dirigir el curso de la historia se entremezclan en el pensamiento francés hasta casi identificarse.

* * *

En la primera mitad del siglo xix, el hecho como autoridad moral y el hecho como lugar de producción social e histórica que Maistre teoriza por vez primera, en *De l'état de nature,* se convierten en lugares comunes del tradicionalismo, el positivismo, la temprana sociología y la nueva ciencia de la estadística moral. Por el camino, adquieren identidades múltiples: son las máximas de los poetas, los usos y costumbres de las naciones, las instituciones, los gobiernos, la familia, la Iglesia. En apariencia incongruentes, estos diversos fenómenos están unidos teóricamente porque todos imponen una moral y porque son capaces de organizar las relaciones sociales, conceder la libertad y determinar el porvenir.

Los administradores del Directorio son los primeros en concluir que el propio proceso de obtención y asimilación sistemática y masiva de datos acerca del estado de ánimo y las costumbres de la población puede contribuir a frenar la desintegración social que las mismas estadísticas detectan.

143 *Ibíd.,* p. 55.
144 *Ibíd.,* p. 61.
145 *Ibíd.,* pp. 62-63.

Más tarde, Comte llega a conclusiones similares: sueña con una sociedad perfectamente integrada en el fin de la historia, establecida gracias a una religión enciclopédica cuyos hechos dogmáticos exigen décadas de estudio. En efecto, la valoración interdisciplinaria de la memoria que caracteriza los paradigmas educativos franceses del siglo XIX puede atribuirse, en parte, a esta voluntad de promover la integración social y acelerar el fin de la historia atesorando conocimientos morales, históricos y religiosos. Aun sin creer demasiado en el poder de la mera erudición para renovar el mundo, Barbey d'Aurevilly sugiere que lo divino se inscribe en la historia y que el conocimiento del pasado posibilita la prognosis. De ahí su elogio de los «profetas del pasado», esos videntes a quienes sus valores tradicionales y un profundo conocimiento de las formas sociales favorecidas por el tiempo permiten discernir la lógica de la historia. Eckstein y Bonnetty, por su parte, recobran los hechos de la revelación primitiva dispersos a través de las culturas y los siglos y, así, ponen la ciencia al servicio del catolicismo.

La idea inicial del hecho social se erige también sobre la tensión conceptual entre libertad y orden que está en el corazón de la teoría social francesa del siglo XIX. Por poseer una carga moral, el hecho es al mismo tiempo socialmente controlable, obligatorio y emancipador. Este último aspecto no se ha explorado lo suficiente: se sigue pensando en el tradicionalismo, la sociología temprana, el positivismo y —hasta cierto punto— el primer socialismo como corrientes de pensamiento autoritarias. Un examen de los orígenes filosóficos del hecho social sugiere, no obstante, que estas tradiciones intelectuales eran más liberales de lo que comúnmente se cree.

De hecho, los pensadores católicos herederos de Maistre desarrollan un libertarismo tenaz. La dualidad libertad-orden/esclavitud-desorden organiza la filosofía de la historia que justifica la libertad educativa. Tal filosofía no logra culminar, como desean sus creadores, en la institución de una universidad católica de profesores. Desesperanzados, Gerbet y sus amigos, los antiguos menesianos Salinis, Scorbiac y Montalembert, instituyen en su lugar una «Universidad Católica de escritores» en la que dar libre curso a sus ideas.[146]

---

146 Véase Bremond, *Gerbet,* p. 76.

Se desarrolla una teoría tradicionalista de la libertad según la cual la religión produce la libertad civil, social y política al favorecer la participación social, contener a los soberanos abusivos y encauzar el deseo de revuelta.

Si esta teoría ha sido ninguneada, ha sido por integrar ideas metafísicas contrarrevolucionarias sobre la naturaleza del orden, tanto individual como social, que resultan ajenas a las descripciones de la libertad política moderna. En el pensamiento político, al menos, la libertad tradicionalista —y su equivalente y antiguo complemento, la libertad realista— ha sido absorbida por las otras concepciones más generales de la libertad —positiva, negativa y republicana—.[147] Pero que durante décadas fue una fecunda fuente de inspiración es algo que no dejan de recordarnos Joseph de Maistre y sus herederos.

147 Quentin Skinner, «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?», en *Isegoría,* 33, 2005, pp. 19-49.

7.
EL PROGRESO HISTÓRICO Y LA LÓGICA DEL SACRIFICIO, 1822-1854

Las «teodiceas victimales» florecen en un siglo XIX preocupado por la perpetuidad de la violencia. Entre Brumario y 1830, sobre todo entre 1814 y 1825, los gobiernos franceses favorecen la contrarrevolución espiritual, cada vez más doliente a medida que expresa el duelo de una clase vencida.[1] Al mismo tiempo, la estética del sufrimiento impregna el arte de una Iglesia desgarrada, que alienta la santificación del dolor mientras convoca y reúne sus fuerzas. La espiritualidad victimal siempre ha formado parte del catolicismo, pero solo en el siglo XIX se presenta como tal y se formula con coherencia. Se distinguen en ello dos fases principales: de 1789 a 1848, cuando las energías cristianas se expanden en un misticismo de expiación; y de 1848 a 1930, cuando deviene axial la idea de reparación y las «asociaciones reparadoras» de los creyentes se multiplican. Es entonces, concretamente el 23 de agosto de 1852, cuando, respondiendo a la petición de los obispos franceses, Pío IX extiende al mundo entero la fiesta del Sagrado Corazón,[2] y también cuando la eucaristía se convierte en culto y en fenómeno de masas.[3] El trasfondo teórico de estos movimientos es un tradicio-

---

1 Gérard Gengembre, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante,* París, Imago, 1999, pp. 92 y 97.

2 Con anterioridad, el 6 de junio de 1765 exactamente, Clemente XIII instituyó la fiesta para la Iglesia de Francia.

3 Christian Berg, «Théodicées victimales au dix-neuvième siècle en France (de Joseph de Maistre à J.-K. Huysmans)», en Norman Buford (ed.), *Victims and Victimization in French and Francophone Literature,* Ámsterdam, Rodopi, 2005, p. 91.

nalismo de la redención por el sacrificio que se origina en Maistre y Bonald y llega hasta Louis Veuillot (1813-1883).[4]

Erigido por Maistre como motor de la historia, el sufrimiento pronto es objeto de reflexiones históricas tanto entre católicos como entre positivistas y socialistas. Los liberales son los únicos que no se concentran en el problema, aunque en sus filas milita un teórico de la expiación como Pierre-Simon Ballanche (1776-1847). Igual que en el caso del hecho social, el objetivo de estudiar la acción del sufrimiento en el tiempo es terminar la revolución y acelerar la llegada de la utopía al final de los tiempos.[5]

Se trata de una visión histórica claramente deudora de Maistre. Donde los agustinianos condenaban la historia como el dominio de la corrupción y otros cristianos la consideraban indiferente al bien, Maistre no solo la concibe, con la Ilustración, como un medio de progreso moral y epistemológico, sino que va más allá de la Ilustración y la identifica como el lugar de la educación espiritual y de la salvación a través del sacrificio. También Bonald afirma que la muerte de Cristo divide la historia. Al hacerlo, convierte el sacrificio en la principal actividad social y sustituye el temor y el terror que gobernaban el mundo precristiano por una nueva ley de amor, instituida por la crucifixión y ejecutada en la misa. Con todo, Bonald no insiste tanto como Maistre en la víctima dócil y consintiente y, por tanto, en la relación entre el individuo y la sociedad que confiere perspectiva histórica al *Éclaircissement.* Es una de las razones por las cuales los teóricos decimonónicos de la violencia se refieren, mayoritariamente, a Maistre.

La regeneración por el sacrificio: la *Imitatio Christi*

La *Imitatio Christi* es un buen indicador del interés que puede suscitar entre los católicos franceses la interpretación maistreana de la Revolución

---

4 Frank Paul Bowman, «“Precious Blood” in Religion, Literature, Eroticism, and Politics», en *id.*, *French Romanticism: Intertextual and Interdisciplinary Readings,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.

5 Durante el mismo periodo, la representación del sufrimiento se convierte también en un medio de protesta y reconciliación transversal a derecha e izquierda. Véase Emmanuel Fureix, *La France des larmes: deuils politiques à l’âge romantique (1814-1840)*, Seyssel, Champ-Vallon, 2009.

francesa. Editada cinco veces y reimprimida varias más entre 1800 y 1848,[6] la *Imitatio* señala los momentos sacrificiales del siglo XIX y contiene reflexiones históricas sobre las consecuencias victimales de la Revolución. El asesinato del duque de Berry en febrero de 1820 da pie a una nueva traducción del *abbé* Eugène de Genoude, publicada en 1822 y dedicada a la duquesa de Berry. Aunque Genoude no compara la ejecución de Luis XVI con el sacrificio de Cristo, como hacen Maistre y Ballanche, su dedicatoria evoca el paralelismo entre la victimización real y el sufrimiento divino. Se pregunta, dirigiéndose a la duquesa: «¿Dónde hallar un mayor ejemplo de todo lo que la Religión puede enseñar de la resignación y el coraje que en la persona de vuestra Alteza Real?».[7] Es una frase que resume el espíritu de los tiempos. La Restauración vive la apoteosis de la expiación real, sobre todo después de que la muerte de Berry revalide en las mentes de los realistas la ofrenda victimal de Luis XVI.[8] Su hermano Luis XVIII ordena ceremonias expiatorias para él y María Antonieta;[9] y, tras el descubrimiento de su «testamento», el rey guillotinado es celebrado como el augusto intercesor y el redentor de Francia,[10] —justo como sugiere Maistre en las *Considérations* tras recopilar documentación sobre las muertes reales.

En su edición de 1824 de la *Imitatio,* Lamennais añade «reflexiones» al final de cada capítulo para ayudar al lector a aplicar sus lecciones. Aunque tomadas del *abbé* Le Tourneur, tales reflexiones y el prefacio del libro sugieren que esta versión de la *Imitatio* debe leerse a la luz de la filosofía de la historia del conservadurismo posrevolucionario. Ahí donde Maistre se lamenta de que, en un mundo que ha conocido la Revolución, ya no hay más remedio que escribir libros y honrar la razón disertando, Lamennais escribe que la meditación se ha vuelto necesaria en un siglo «donde el *razonamiento* lo ha atacado y corrompido todo».[11] La meditación debe alentar

---

6 No incluyo aquí las ediciones francesa (1820) y latina (1826) que hace Gence de la *Imitatio,* puesto que se trata principalmente de ejercicios filológicos. Tampoco me detengo en la edición de Lambinet (1810), porque reproduce la de Gonnelieu de 1660.

7 Tomás de Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ,* trad. Eugène de Genoude, París, 1822, p. v.

8 Fureix, *La France des larmes,* p. 178.

9 *Ibíd.,* p. 107.

10 *Ibíd.,* pp. 175-180.

11 Tomás de Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ,* ed. y trad. Félicité de Lamennais [trad. Eugène de Genoude], Chambéry, 1826, p. xiv.

la mortificación voluntaria recomendada por el *Éclaircissement:* «Que el pecador se aniquile ante él, a causa de su pecado; pero que el justo se aniquile también, reconociendo que su justicia no le pertenece».[12] Como Maistre —y Bonald—, Lamennais identifica la venida de Cristo con un giro en la historia del sufrimiento:

> Antes de que Jesucristo apareciera, el género humano sufría; pero los sabios seculares no podían ni explicar ni aliviar esos sufrimientos. [...] El Redentor aparece: imita la vida de los hombres con el fin de darles, en la suya, el único modelo que deben imitar; les enseña que los sufrimientos, hijos de la corrupción y el pecado, son para ellos reales, inevitables, pero al mismo tiempo necesarios para santificarlos.[13]

El sufrimiento cristiano acelera la llegada del fin de los tiempos. Lamennais escribe —recordando en este punto a Maistre y los iluministas más que a Le Tourneur— que el Reino de Dios en la tierra, en el que «todos los velos se levantarán y todas las promesas se cumplirán», es su esperanza más querida;[14] que sueña con una sociedad cristiana justa en la que «los últimos serán los primeros»;[15] y que piensa en la Eucaristía como en un sacrificio históricamente eficaz, un «milagro perpetuo», una máquina milenaria que, uniendo a los cristianos a Dios, guía el mundo hacia los «tiempos de la gracia», cuando «todo se ha consumado».[16] La frase es prácticamente idéntica, hasta en las cursivas, a la que describe el fin de los tiempos en el undécimo diálogo de las *Soirées:* «Finalmente todo se ha consumado»;[17] y Saint-Martin también la utiliza para describir los últimos días.

Las décadas posteriores, más pesimistas, devolverán el sacrificio a su condición clásica de actividad espiritual estrictamente benéfica para los individuos. Quien, reflejando este *éthos* resignado y crepuscular, en 1852 publicará la *Imitatio* es una figura familiar: Louis Bautain. Como Lamennais, y como corresponde a un filósofo, Bautain concluye cada capítulo con sus propias «reflexiones». Aunque su única intención es devocional —explicar el dogma, animar a los cristianos a aceptar «los sufrimientos, los

---

12 *Ibíd.,* p. 443.
13 *Ibíd.,* pp. 216-217.
14 *Ibíd.,* pp. 313-314.
15 Marcos 10:31. Tomás de Kempis, *L'imitation de Jésus-Christ,* p. 231.
16 *Ibíd.,* p. 389.
17 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 764.

dolores del sacrificio»—, no adelantar tiempos mejores. La escrupulosa ortodoxia religiosa de Bautain, fortalecida por su coqueteo con la excomunión, puede explicar su acercamiento. Pero también es cierto que, en 1852, la idea de que la expiación puede mejorar el mundo ha desaparecido de una Francia desencantada que, desde principios de siglo, ha conocido no menos de siete cambios de régimen y dos revoluciones.

La excepción, como siempre, es Auguste Comte, cuya práctica de la «higiene cerebral» —un régimen consistente en no leer nada salvo algunos clásicos escogidos— le hace sólidamente impermeable a las modas intelectuales y le permite reflexionar sobre las dimensiones históricas del sacrificio eucarístico:

> Uno no puede […] evitar o reparar la dispersión de los sentimientos y pensamientos más que resumiendo la síntesis en una intuición especial, donde convergen las principales emociones y concepciones. Pero esta necesidad conlleva dos modos distintos de satisfacción, los misterios o las utopías, según si la religión es teológica o positiva.
>
> El único ejemplo decisivo de un comportamiento semejante debió emanar, pues, del catolicismo, instituyendo, desde su origen, el incomparable sacramento de la Eucaristía, para resumir a la vez su culto, su dogma e incluso su régimen. Esta admirable condensación caracterizaba hasta tal punto el monoteísmo occidental que este perdió toda consistencia en cuanto aquella fue alterada.[18]

La admiración de Comte por la Eucaristía solo se parece a la que siente por la *Imitatio.* Considerando a Tomás de Kempis «el más sublime de los místicos», durante años lee su obra cada tarde y exhorta a sus discípulos a hacer lo mismo. Le encanta citar la frase de la *Imitatio* que dice haber inspirado la divisa positivista, «Vivir para los otros»: «Te amo más que a mí mismo y no amo sino por ti».[19]

El sacrificio universal

A la manera de Maistre, Lamennais y los menesianos perciben el sacrificio como el motor del progreso espiritual, social e histórico. «El sacrificio es la ley fundamental del amor», escribe Gerbet en 1833. «En el sacrificio,

---

18 Comte, *Système de politique positive,* t. iv, p. 273.
19 Pickering, *Auguste Comte,* t. iii, p. 373.

el amor individual y el universal se confunden, porque, a través de él, el individuo deposita su felicidad en el servicio y la felicidad de los otros. Esta esfera de dedicación crece a medida que evoluciona el amor divino, y así se llega, remontando de sacrificio en sacrificio, hasta el sacrificio supremo consumado en la cruz por un amor infinito».[20] La esfera creciente de la devoción tiene consecuencias personales y espirituales, pero también sociales e igualitarias: «Ofrecido en el templo, el sacrificio [eucarístico] solo acaba en la cabaña de la indigencia».[21] La humanidad entera progresa gracias a la unidad que logra el sacrificio.

Sorprendentemente en un pensador que condena la esclavitud, Gerbet afirma que la conquista de América ha podido causar «duraderos dolores», pero que, «sin embargo, el progreso del género humano no se ha comprado demasiado caro». El precio del progreso moral siempre es el sufrimiento. Por eso, Gerbet invita a su audiencia a ofrecerse, a su vez, para las generaciones futuras: «Nuestra vida podrá ser bastante problemática, bastante calamitosa; nosotros solo podremos ser los profetas de este futuro; pero al menos será bello morir saludándolo, y sería más bello todavía, para cada uno de nosotros, destinar incluso esfuerzos oscuros a prepararlo».[22]

Si el sufrimiento hace avanzar la historia, también debe terminarla. Sin duda, «es necesario […] que exista permanentemente en el género humano un principio de abnegación, de renuncia, de sacrificio». Tal será el caso «mientras haya pobres, mientras haya que aupar a la participación de las ventajas sociales a las clases golpeadas por una suerte de excomunión civil y política, mientras la esclavitud, el ilotismo, la servidumbre, el proletariado subsistan».[23] Como Maistre y Lamennais, Gerbet propaga sin saberlo las semillas de la secularización. Dado que su sacrificio es principalmente una ley de progreso, en un determinado momento de la historia, cuando el progreso haya avanzado lo suficiente y el sufrimiento se haya abolido, es posible que el cristianismo, que en el pensamiento menesiano parece vivir solo de su utilidad, desaparezca con ella.

---

20 Gerbet, *Conférence de philosophie catholique,* p. 207.

21 Philippe Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique,* París, Bureau du «mémorial catholique», 1829, p. 175.

22 Gerbet, *Conférence de philosophie catholique,* p. 43.

23 *Ibíd.,* p. 206.

Esta es precisamente la conclusión a la que llegará el antiguo maestro de Gerbet tras su conversión al deísmo. El *Esquisse d'une philosophie* de Lamennais habla del sacrificio como de un fenómeno no histórico, sino universal. Las tradiciones antiguas tienen razón al representar la Creación como «una especie de aniquilación y de sacrificio del Ser infinito».[24] La Creación es «un misterioso banquete, una inmensa comunión en la que todos los seres participan, un gran sacrificio en el que todos se dan a todos y cada uno es, a la vez, sacrificador y víctima».[25] El amor

> se manifiesta exteriormente a través del sacrificio, y como, a causa de la libertad que disfrutan, su amor puede ser ordenado o desordenado, el sacrificio, según cuál de estos amores predomine, asume dos formas opuestas. [...] Aquí [...] debemos hablar del sacrificio en cuanto que es la manifestación de un amor conforme a estas leyes eternas.

Reproduciendo la distinción de Maistre en el *Éclaircissement,* los amores ordenados y desordenados de los seres inteligentes animan, respectivamente, el sacrificio y el antisacrificio revolucionario. El sacrificio une a dos niveles: como «sacrificio de la individualidad [...] para producir la unidad intelectual y moral»; y como «don personal y voluntario de sí a los otros para producir la unidad social».[26]

Por lo demás, el sacrificio es el acto moral por excelencia. «Los actos gobernados por la ley moral», escribe Lamennais en *De la société première et de ses lois* (1848), «tienen como carácter esencial común el sacrificio. Todo deber es una dedicación, la subordinación de sí a otro, cuya razón se encuentra en la necesaria subordinación a Dios».[27] Desde el sacerdocio natural de los antiguos patriarcas, pues, todo culto incorpora el sacrificio.[28] Solo que, en contraste con la *Imitatio,* ahora el sacrificio ya no es ni violento ni específicamente cristiano. Cuando deriva del amor ordenado, ya no guía la historia hacia su justo fin.

Tampoco Cristo opera ya la transformación del sacrificio ritual y sangriento en acto interior y moral. Si, para Maistre, el dolor y la expiación

---

24 Félicité de Lamennais, *Esquisse d'une philosophie,* en *OC,* t. XIV, p. 112.
25 *Ibíd.,* p. 358.
26 *Ibíd.,* pp. 323-324.
27 Félicité de Lamennais, *De la société première et de ses lois,* en *OC,* t. XVIII, p. 194.
28 *Ibíd.,* p. 205.

contraen el tiempo, para el Lamennais tardío pierden toda capacidad de acelerar el progreso espiritual de la humanidad.[29] Es este aspecto capital, y no el amor por la igualdad social —que ya profesaba, como hemos visto, en su edición de la *Imitatio*—, el que señala la conversión de Lamennais del tradicionalismo al democratismo laico. Este democratismo, que tiene como trasfondo un universo deísta sin crisis, constituye en sí mismo una teodicea donde la sociedad inocente se desarrolla pacíficamente, sin ser conmocionada por las catástrofes.

El yo dividido y la ética sociológica de la sumisión

Comte describe la relación entre el yo, la sociedad y la historia en consonancia con el Éclaircissement.[30] Haciéndose eco de la teología cristiana, describe un alma sometida a «dos tipos de dueños, las inclinaciones personales y las inclinaciones sociales». Cuando predominan las primeras, provocan la violencia y generan la historia. Cuando lo hacen las segundas, traen consigo la libre serenidad. La parte afectiva del yo engendra el desorden. «A menudo se me oirá decir, en sociología, que el fracaso de la mente se debe casi siempre al desajuste del corazón o a la impotencia del carácter más aún que a la insuficiencia mental».[31] La sumisión es, pues, la base de «toda verdadera disciplina moral»,[32] el medio de fundar una sociedad donde cada individuo se someta «normalmente» al todo, enalteciéndose en el acto de acallar su voluntad personal en los sacrificios:

> Las almas regeneradas empiezan a llevar deliberada y voluntariamente el noble yugo que los rebeldes padecen ciegamente. En él bendicen la mejor fuente de nuestro principal perfeccionamiento, que no solo regula con dignidad nuestras voluntades personales, sino que las borra espontáneamente bajo el armónico impulso del sentimiento y la razón. Convencidas de que la felicidad consiste,

29 Véase Arthur McCalla, *A Romantic Historiosophy: The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche,* Leiden, Brill, 1998, p. 393.

30 Sobre el sacrificio en la tradición sociológica francesa, de Rousseau a Durkheim, véase Carolina Armenteros, «Revolutionary Violence and the End of History: The Divided Self in Francophone Thought, 1762-1914», en Carolina Armenteros, Tim Blanning, Isabel DiVanna y Dawn Dodds (eds.), *Historicising the French Revolution,* Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 2-38.

31 Comte, *Système de politique positive,* t. I, p. 727.

32 *Ibíd.,* t. II, p. 168.

> tanto como el deber, en unirse mejor al Gran Ser que encarna el orden universal, tienden siempre a someterse más. Nuestra sabia actividad solo lleva, al cabo, a desarrollar artificialmente nuestra dependencia normal, con el fin de extraer de nosotros mismos las únicas bases que pueden consolidar toda nuestra existencia. […] La muerte, consecuencia necesaria de la vida, acaba siendo la principal fuente de su sistematización. Solo la existencia privada inspiró a mi santa y eterna compañera[33] esta profunda convicción: «Nada en la vida es irrevocable salvo la muerte». Sin embargo, es sobre todo al orden colectivo al que hay que aplicarla.[34]

Comte representa la corriente del pensamiento social francés que concibe la sumisión como un agente que transforma y termina la historia conforme va pasando de la escala individual y moral a la escala colectiva y social. En la lógica del sacrificio, los ciudadanos sumisos del positivismo son la contrapartida de los ángeles de Maistre y de los seres espirituales superiores de Lamennais.

Aquí se suscita la espinosa cuestión de la actitud de Comte hacia el individuo. Por un lado, al abandonar el cristianismo, Comte se muestra indiferente a la suerte personal y deja de preocuparse por el individuo: para él, la muerte solo es un fenómeno estadístico, una necesidad de la evolución social.[35] Por otro, son los individuos los que dan coherencia a la sociedad a través de su sacrificio, y también son ellos quienes la perfeccionan gracias a la actividad práctica. Además, al fomentar la sumisión y enseñar los medios del amor, al estimular el perfeccionamiento de la sociedad a través de la conmemoración de quienes han dedicado su vida a ella, la Religión de la Humanidad intensifica el sentido de la individualidad hasta un grado desconocido en los regímenes prepositivistas.[36] El yo social resultante, fortalecido pero dependiente, encierra la paradoja que produce y termina la historia.

La historia como expiación

Pierre-Simon Ballanche, filósofo católico y principal representante de la escuela de Lyon, profesa una doctrina penitencial similar a la de Comte que también toma forma en un encuentro con Maistre. Las primeras obras

---

33 Alusión a Clotilde de Vaux, la amante platónica de Comte.
34 Comte, *Système de politique positive,* t. II, p. 466.
35 Löwith, *Meaning in History,* pp. 87, 89.
36 Pickering, *Auguste Comte,* t. III, p. 68.

de Ballanche —*Du sentiment considéré dans son rapport avec la littérature et les arts* (1801) y los relatos *Inès de Castro* (1811) y *Antigone* (1814)— lo establecen como un tradicionalista convencional. Pero la lectura de las *Considérations sur la France* en 1814 le hace cambiar de perspectiva y le inspira a escribir el *Essai sur les institutions sociales* (1818), donde su defensa del conservadurismo religioso recibe una fuerte inyección de progresismo. Al afirmar el «sentimiento» frente a «una cierta razón pública» que los contemporáneos consideran la verdadera fuente de las instituciones,[37] enfatiza el perfeccionamiento incesante de la humanidad,[38] el progreso espiritual y la primacía espiritual de Francia en Europa[39] —motivos todos de la filosofía maistreana de la historia.

No obstante, el *Essai sur les institutions sociales* preocupa a Maistre. Cuando Ballanche se lo envía, Joseph le da las gracias, pero también le reprocha que haya permitido que «el espíritu revolucionario» penetre en «una mente tan bien formada y un corazón excelente» para producir «una obra híbrida, que en general no podrá satisfacer a los hombres convencidos de uno u otro partido».[40] El *Essai,* explica Maistre, delata su carácter revolucionario hasta en las expresiones que toma prestadas de la izquierda (la «emancipación del pensamiento») y, sobre todo, de Condorcet («la marcha progresiva del intelecto humano»). Inasequible al desaliento, sin embargo, Ballanche sigue definiéndose contra el saboyano. Maistre es el escritor más citado en los voluminosos *Prolégomènes* (1827) de la *Palingénésie sociale* —su obra principal inacabada, compuesta por los ensayos *L'homme sans nom* (1820), *Orphée* (1829), *La vision d'Hébal* (1831) y *La ville des expiations* (1832)—. Con su apasionada condena y, a la vez, su elogio de Maistre como «ese gran hombre de bien», «ese bello genio»,[41] «ese virtuoso ciudadano de una ciudad invadida por la soledad»,[42] los *Prolégomènes* atestiguan la relación de amor y odio que su autor mantiene con los escritos maistreanos.

---

37 Pierre-Simon Ballanche, *Essai sur les institutions sociales considérées dans leurs rapports avec les idées nouvelles,* Georges Navet (ed.), París, Fayard, 1991, pp. 22-23.

38 Glaudes, «Ballanche», en *Dictionnaire Joseph de Maistre,* p. 1130.

39 Ballanche, *Essai sur les institutions sociales,* p. 25.

40 Carta de Maistre a Ballanche, s. f., en Charles Huit, *La vie et les œuvres de Ballanche,* Lyon, Vitte, 1904, pp. 50-51.

41 Pierre-Simon Ballanche, *Prolégomènes, Essais de palingénésie sociale,* París, Jules Didot, 1827, p. 204.

42 *Ibíd.,* p. 210.

L'homme sans nom, el cuento que Ballanche publica un año antes de que aparezca el *Éclaircissement,* resume su teoría del sufrimiento. Es la historia de un *conventionnel* regicida que, arrepentido de su voto, se va a vivir al campo, donde nadie le conoce, huye de toda compañía humana y solo lee la Biblia. Un día, por fin, el «hombre sin nombre» confiesa la culpa que le oprime a un paseante jubilado. Explica entonces que su sufrimiento expía su propio crimen y los de la humanidad, y que su historia transmite el conocimiento de la iniciación, ayudando, así, a que la humanidad regrese a Dios a través del tiempo.

La triada cristiana de caída, expiación y redención, presente también en la historia trina de los sansimonianos y en la visión maistreana de la historia, compone la estructura profunda de los cuentos de Ballanche.[43] El antiguo *conventionnel* se siente doblemente culpable por haber «prevaricado» y condenado a su rey-padre inocente.[44] Así, a la hora de la votación encarna a la antivíctima hipócrita del *Éclaircissement* y a los revolucionarios de las *Considérations,* sojuzgados por la Revolución que creen dirigir. El Luis XVI que describe es también un chivo expiatorio perfectamente *doux* semejante al Luis XVI de las *Considérations:*

> Él da su vida por su país como condición del nacimiento de un mundo nuevo. La Francia perdonada, y que más tarde expiará [su crimen] con las largas guerras de la Revolución y el Imperio, se redime. No tiene necesidad de ninguna nueva prueba ni de ningún nuevo castigo. Tiene derecho a conservar el mundo moderno alumbrado al precio de la sangre de Luis XVI.[45]

Como Maistre, Ballanche cree que la ejecución del rey es un sacrificio eficaz, el episodio central de una historia humana propulsada por víctimas-iniciadores, como Juana de Arco, que abren nuevas eras. En el futuro, cuando la historia y la epopeya se unan,[46] esos individuos extraordinarios serán los únicos protagonistas de la poesía épica, cuya difusión extenderá el

---

43 Joseph Buche, *L'école mystique de Lyon, 1776-1847*, Lyon, A. Rey, 1935, p. 152.

44 Para una interpretación de la ejecución de Luis XVI como parricidio, véase Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution,* Berkeley, University of California Press, 1992.

45 Buche, *L'école mystique de Lyon,* p. 58.

46 Ballanche anticipa aquí al Vigny de *La bouteille à la mer* y se aleja de Eckstein, para quien la poesía épica caracteriza el tiempo de los reyes y no el tiempo de los pueblos que amanece.

saber iniciático e inspirará el sentido del sacrificio salvífico a las élites espirituales.

El «hombre sin nombre» posee la aguda visión simbólica de los hombres de deseo de Saint-Martin.[47] Es un profeta, un ser extraordinario, que tiene «la facultad de ver lo que será en lo que es» e incluso puede «[participar] ya de la existencia futura».[48] Acordándose de la ejecución del rey, describe una experiencia mística:

> Inmóvil, los ojos fijos, vi a uno de los verdugos cortar el pelo de la augusta víctima, pero no vi la cabeza de mi rey caer bajo el hierro del suplicio. Una venda de luz se extendió en ese momento sobre mis ojos deslumbrados y cambió el instante del sacrificio por una aparición celestial. No oí ni lo que dijo el verdugo al presentar la cabeza al pueblo ni el siniestro grito de triunfo que, me aseguraron, se elevó desde las profundidades de un silencio sombrío.[49]

Prosigue el «hombre sin nombre»: «Poco después de ese día, Joseph de Maistre escribía esto: «Puede haber habido en el corazón de Luis XVI tal movimiento, tal aceptación capaz de salvar Francia». Este movimiento había tenido lugar en el corazón de la augusta víctima y, por entrar en el sentido de Joseph de Maistre, diría que esta sublime entrega bastaba para redimir Francia». Pero «el hombre sin nombre» observa también que «el alma humana redimida universalmente está obligada a redimirse individualmente; la redención universal solo penetra en las almas a través del dolor individual, de los arrepentimientos expiatorios de las *víctimas sin nombre* que legan a la humanidad las enérgicas virtudes del ascenso reconquistado».[50]

A este profeta que el dolor lanza en medio del tiempo y hace espiritualmente perspicaz lo encarnará más tarde el personaje principal de *La vision d'Hébal* (1831), que ve pasar toda la historia humana ante sus ojos antes de perecer, extenuado por la tristeza que le causa la visión de tanto sufrimiento. Profeta a lo Maistre, Hébal ve los acontecimientos históricos rápida e intensamente. En su caso, sin embargo, los destellos fragmentarios

---

47 Bowman, «Illuminism, Utopia, Mythology», p. 84.
48 Ballanche, *Prolégomènes,* p. 192.
49 Pierre-Simon Ballanche, *Antigone. L'homme sans nom,* París, H.-L. Delloye, 1841, p. 256.
50 *Ibíd.,* pp. 256-257.

y misteriosos de la profecía maistreana se convierten en una percepción de fulminante y mortífera claridad. A lo largo de la *Palingénésie,* la dolorosa adivinación contribuye al proceso de expiación que, como descubre Hébal, es la constante de la historia y la razón de que esta marche regularmente hacia una doble libertad: la libertad liberal de las instituciones justas y la libertad conservadora del triunfo personal sobre las pasiones. Al principio, el profeta de Ballanche es una víctima expiatoria que forma y purifica la sociedad —como Thamyris, el poeta ciego discípulo de las musas en *Orphée,* cuya narración de los mitos civiliza a Evandro y su naciente pueblo etrusco.

Escritor-sacerdote romántico, Ballanche se considera un profeta dotado para el descubrimiento de mitografías iniciáticas. Declara que ha penetrado «lo más posible en las entrañas mismas de las creencias»[51] y reinventado el mito de Orfeo como una pedagogía en la cual «el dolor es la ley progresiva del universo» y las vidas de los individuos extraordinarios reflejan y nutren la de la humanidad. «Sí», dice, «tengo, más que Virgilio, incomparablemente más, el sentimiento de las cosas que me atrevería a llamar divinas», y añade para justificarse: «¿Y quién creería en mí, si no creo yo mismo?».[52] Dotado de la capacidad de sufrir por lo que ve, Ballanche es, a la vez, poeta-profeta iniciador y víctima cristiana.

Ballanche cree que, en el futuro, aparecerá un nuevo clero movido por el espíritu de la adivinación. Un híbrido entre hierofantes y sacerdotes, celebrantes de una nueva religión que mezclará el cristianismo con las otras religiones del mundo, estos «líderes del futuro» difundirán la promesa evangélica del progreso.[53] Serán los heraldos de la igualdad espiritual y, cada vez menos victimizados, revelarán a todos el saber iniciático, permitiéndoles interpretar y canalizar el dolor continuo que es la suerte común de la humanidad —la «enfermedad» profética que las *Soirées* describen como el don innato y a menudo escondido de la humanidad—. Ballanche espera que su poesía y su filosofía ayuden a establecer la doctrina del clero del futuro, que no es otra que la tercera revelación de Herder y Maistre,

---

51 Pierre-Simon Ballanche, *Essais de palingénésie sociale. Orphée,* París, Jules Didot, 1829, p. 46.

52 Ballanche, *Prolégomènes,* pp. 77-78.

53 Glaudes, «Ballanche», p. 1131.

pero con un contenido explícitamente expiatorio, progresivo, pelagiano: «El perfeccionamiento sucesivo, la prueba según los tiempos y lugares, y siempre la expiación; el hombre se hace a sí mismo tanto en su actividad social como en su actividad individual: ¿no es así como puede caracterizarse la religión general del género humano, cuyos dogmas más o menos formales, más o menos oscuros, reposan en todas las creencias?».[54]

Para preparar la recepción de estas enseñanzas, será necesaria la penitencia masiva. Mientras en París van surgiendo monumentos expiatorios, *Le livre des cent-et-un* (1832) del amigo de Ballanche Charles Nodier (1780-1844) imagina una nueva capital, una «ciudad de las expiaciones» cuyos pecados políticos y religiosos serán blanqueados al esculpirse minuciosamente en la piedra. Es la época en que Ballanche escribe *La ville des expiations,* descripción poética de una prisión del futuro. Con benévolos inocentes que educarán y serán educados por criminales,[55] esta prisión paradisiaca salvará la vida de sus habitantes y les enseñará la caridad y solidaridad del cristianismo, religión de la humanidad[56] y su única ley moral.[57] Los rechazados serán regenerados, en tanto que su código de comportamiento, divinamente instituido como todos los códigos sociales, «[se añadirá] a la intensidad del sentimiento moral»[58] y contribuirá a acabar con la dolorosa prueba de la inmensa transformación que Ballanche, como muchos de sus contemporáneos, cree que atraviesa la sociedad de su tiempo.

Confrontada con esta visión de fraternidad con criminales, la teoría maistreana del sacrificio le parece a Ballanche como la dura ley de Oriente[59] y el Antiguo Testamento,[60] una promoción brutal del poder político:[61]

> No nos sorprendamos si, todavía hoy, desde la promulgación de la ley de gracia, M. de Maistre sigue sin conocer, para el mundo, otra salvación que la salvación por la sangre. En el decimonoveno siglo de esta ley de gracia, inspirada todavía por el terrible genio del castigo y la pena, ha osado describir al ver-

54 Ballanche, *Prolégomènes,* p. 10.
55 Pierre-Simon Ballanche, *La ville des expiations,* París, H. Falque, 1907, p. 40.
56 Ballanche, *Orphée,* p. 45.
57 Ballanche, *La ville des expiations,* p. 45.
58 *Ibíd.,* p. 47.
59 *Ibíd.,* p. 16.
60 *Ibíd.,* p. 155.
61 Ballanche, *Prolégomènes,* p. 201.

dugo como el horror y el lazo de la asociación humana. «Apartad del mundo[»], y es temblando como trazo tales expresiones, [«]apartad del mundo este agente incomprensible, en ese mismo instante el orden da paso al caos, los tronos se hunden y la sociedad desaparece». No nos sorprendamos en absoluto si la plaga de la guerra es una de las terribles armonías del mundo social; ya que nos enseñará que hay en la sangre humana derramada una virtud secreta, una virtud de expiación.

¡Santo cielo! ¿Habrá que retroceder entonces hasta los días de los sacrificios sangrientos?[62]

Ballanche está de acuerdo con Maistre acerca de los tiempos antiguos, pero no de los modernos, porque «la individualidad es un progreso; la solidaridad rigurosa, tal como la entiende M. de Maistre, es una especie de panteísmo que destruye el yo moral».[63] La interpretación es injusta, pues ignora el individualismo ínsito en las teorías maistreanas de la libertad, el sacrificio y la oración, con su insistencia en el fortalecimiento de la voluntad —fortalecimiento que lo aparta incluso de la tradición mística católica—. Pero Ballanche no duda jamás en describir a Maistre como «el hombre de las doctrinas antiguas, el profeta del pasado», cuyos escritos, «repletos de labia, de originalidad, de verdadera elocuencia, de alta filosofía, atestiguan la energía de la que estuvo dotada esta civilización que todavía se debate en su dolorosa agonía».[64] «Esta civilización» evoca, a la vez, el Antiguo Régimen, la sociedad del Israel antiguo y el despotismo oriental. Las tres sociedades se parecen, porque las tres son antítesis de la Revolución francesa gobernadas por la voluntad «patricia». Aunque abusiva, esta última instituye el individualismo y marca el pasaje final del cristianismo de la esfera religiosa a las esferas política y civil.[65] Perseverando en esta vía, la sociedad de la nueva aurora experimentará la intensificación de la libertad «plebeya» y de la individualidad, así como la generalización, y postrera disolución, de la profecía.

Contrariamente a Maistre y a Comte, Ballanche no describe una relación del yo con la historia dependiente de la acción, con unos individuos que o bien desencadenan una violencia desordenada, o bien contribuyen a

---

62 *Ibíd.,* p. 212. Sobre la convicción de Ballanche de que el cristianismo vuelve obsoletos los sacrificios sangrientos, véase McCalla, *A Romantic Historiosophy,* p. 88.

63 Ballanche, *La ville des expiations,* p. 22.

64 Ballanche, *Prolégomènes,* pp. 204-205.

65 *Ibíd.,* p. 24.

terminar la historia a través del sacrificio. Se interesa más bien en cómo *perciben* la historia los individuos inactivos y sufrientes. En este sentido, refleja el pensamiento de Antoine Blanc de Saint-Bonnet (1815-1880), otro lector de Maistre y miembro de la escuela de Lyon, que teoriza el dolor como emanación de la pasividad. A la manera de Ballanche, y aunque no comparte sus ideas liberales, Saint-Bonnet cree que el dolor hace posible el progreso porque expande el alma y crea genios y poetas. Los grandes hombres lo conocen particularmente bien:

> Quien ha leído atentamente la historia de los grandes hombres, puede decir que solo conocieron una cosa, el dolor. Su alma, más profunda, ¿contenía, pues, la vida en mayor dosis? Byron hace decir a Dante: «La suerte de los espíritus de mi orden es ser torturados durante su vida, usar su corazón y morir solos». Y Dante, en efecto, hace esta bella apreciación: «Cuanto más perfecta es una cosa, más siente el bien y también el dolor».

El dolor hace que el hombre avance en el ser. Por eso lleva a las grandes cosas.[66]

Es por ello, añade Saint-Bonnet, que «no hay nada tan bueno en el mundo como los santos y los viejos soldados».[67] Estos tienen «almas firmes y generosas», porque «nadie se ha adentrado tanto en el amor como aquel que ha visto muchas veces la muerte, en esas horas solemnes en que el yo aporta su abdicación».[68] De ahí, sigue Saint-Bonnet,[69] las palabras del Senador en el séptimo diálogo de las *Soirées:* «El oficio de la guerra, como se podría creer o temer si la experiencia no nos asistiera, no tiende a degradar, a volver duro o feroz, al menos a quien lo ejerce: tiende, por el contrario, a perfeccionarlo. El hombre más honesto es, de ordinario, el militar honesto». Con el ejemplo del soldado, Maistre demuestra que el sufrimiento voluntariamente aceptado no solo conduce a Dios, sino que posee una dimensión racional y social. Saint-Bonnet hace decir a Maistre: «El soldado es tan noble que ennoblece lo más innoble, al ejercer sin envilecer las funciones del ejecutor».[70]

---

66 Blanc de Saint-Bonnet, *De la douleur,* París, V. Palmé, 1878, p. 35
67 *Ibíd.,* p. 39.
68 *Ibíd.,* p. 38.
69 *Ibíd.,* p. 39n.
70 *Ibíd.* Sobre la deuda de Saint-Bonnet con Maistre, véase también Glaudes, «Blanc de Saint-Bonnet», en *Dictionnaire Joseph de Maistre,* p. 1138.

Pero Saint-Bonnet es más ortodoxo que Ballanche, quien, más cerca de Maistre, insiste en la salvación por la historia y la regeneración social por el sacrificio. Cristo produce el progreso moral dando leyes nuevas al sacrificio, sustituyendo los antiguos sacrificios sangrientos por los sacrificios incruentos, cotidianos, *morales* medievales y modernos. Como hemos visto más arriba, no obstante, Ballanche insiste en que Maistre no ha discernido este hecho —aunque es uno de los argumentos esenciales del *Éclaircissement*— y ha querido instituir de nuevo los sacrificios sangrientos. Ballanche también acusa a Maistre de no haber entendido que «la pena del crimen solo puede borrar el crimen a condición de que el criminal acepte la pena»[71] —aunque la capacidad de aceptación define a la víctima maistreana—. Al final, dice Ballanche, «los discípulos de Maistre estarán obligados a refugiarse en el pensamiento de que siempre habrá una vena de sangre humana abierta, la de la guerra».[72] Y ello porque, siempre según Ballanche, Maistre ha entendido el cristianismo «ya no [como] el signo vivificador de la emancipación, sino [como] el signo silencioso de un poder sagrado».[73]

Es una interpretación discutible: como hemos visto en los capítulos tercero y sexto, Maistre ejerce una influencia original al sostener que el cristianismo es la religión de la libertad social: para los esclavos, las mujeres y los individuos en general, porque los emancipa tanto de sus propias pasiones como de las de los demás. En este sentido, Ballanche acusa a Maistre de posiciones que este no defiende y adopta él mismo posiciones maistreanas que no reconoce.

Hacia el fin de su vida, Ballanche escribe un artículo para una enciclopedia católica que, haciéndose eco del *Éclaircissement,* relaciona la Eucaristía con la filosofía de la historia. En ese texto, describe la misa como el símbolo viviente de la trasformación de la humanidad a través de la evolución social, la fuente vital de conocimiento, el motor de la historia que transmite todos los sacrificios de las religiones del mundo, todos los dogmas que explican la humanidad:

---

71 *Ibíd.,* pp. 175-176.
72 *Ibíd.,* p. 230.
73 *Ibíd.,* p. 211.

> El dogma eucarístico de la presencia real, de acuerdo con el cual la víctima ha sido inmolada desde el principio, es una ley cosmogónica, esto es, una de las leyes por las cuales existe el mundo. Todos los sacrificios de otras religiones son profecías y símbolos de ella. La Eucaristía es la viva imagen mística del dogma perpetuo de la transformación de la humanidad a través de la evolución social. Contiene los dogmas de la Caída, la rehabilitación y la mediación que por sí solos explican la humanidad. Sin esas doctrinas, no hay filosofía de la historia posible, porque una filosofía de la historia no puede ser otra cosa que una exposición de la naturaleza de la humanidad [...]. Del hecho de que la presencia real sea el dogma cristiano por excelencia, se sigue que la Iglesia, que solo admite el dogma perpetuo del amor, es incontestablemente la depositaria de la tradición cristiana [...]. Solo la Iglesia [...] es capaz de producir la evolución del catolicismo. Las doctrinas cosmogónicas gobiernan el mundo moral y, dado que el mundo moral comprende el mundo intelectual, que a su vez comprende las leyes del mundo material, el mundo intelectual y las leyes del mundo material también están gobernadas por las doctrinas cosmogónicas.[74]

Siempre reluctante a enfatizar la acción, Ballanche propone un vínculo entre el sacrificio y la historia de naturaleza exclusivamente epistemológica: la Eucaristía estimula el progreso no porque aliente el sacrificio, sino porque permite conocer la naturaleza humana y, por ende, dirigir la historia. Se trata de una variación sacramental del argumento de Maistre, presente en los ensayos sobre Rousseau, de que la historia es la expresión del desarrollo de la naturaleza, así como de la creencia, ampliamente extendida entonces, de que los hechos religiosos contribuyen al perfeccionamiento de la sociedad. Por su parte, al hablar de «iniciación» Ballanche no quiere decir otra cosa.

Multiplicar los sacerdotes, generalizar el sacrificio, santificar la sociedad

Con la Eucaristía convertida en motor de la historia, la teología del sacrificio sirve a la reforma institucional de una Iglesia más dependiente que nunca del compromiso de los laicos. La creciente devoción al Santo Sacramento a través de la empatía con Jesús como víctima es un modo de invitar a los laicos a un espacio antes exclusivamente ocupado por el clero

---

74 McCalla, *A Romantic Historiosophy,* pp. 410-411, resumen de Ballanche, «Sur le point de vue catholique de l'encyclopédie», Bibliothèque municipale de Lyon, MSS 1806-1810, dosier 19.

y, a la vez, de revertir la Revolución adorando al Cristo-cordero, la última víctima inocente.

El alcance de esta creencia solo puede conjeturarse, pues carecemos de fuentes teológicas para la primera mitad del siglo, cuando los cristianos se ocupan de reorganizar la Iglesia más que de innovar teóricamente.[75] Excepto Bautain, los maestros espirituales que serán eminentes durante el siglo XIX no se ocupan de la especulación religiosa hasta después de 1850.[76] De todos modos, es posible obtener alguna información sobre la teología sacrificial de la primera mitad del siglo de las obras de Sylvain-Marie Giraud (1830-1885), general de la misión de La Salette. Aunque publica sobre todo entre 1860 y 1880, el pensamiento victimal de sus años de madurez es el que ha aprendido en el seminario de su juventud y en el centro de su retiro antes de su ordenación.

Las principales obras de Giraud —*Prêtre et hostie* (1885), *De l'union à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa vie de victime* (1870), *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux* (1873), *Immolation et charité dans le gouvernement des âmes* (1876)— tratan todas del vínculo entre el progreso espiritual y el sacrificio de Cristo. Incluso aquellas cuyo título no evoca ese motivo —como *De la vie d'union avec Marie* (1864)– presuponen la identidad del cristianismo con el sacrificio de sí. Para Giraud, «la vida de víctima, en realidad, no es otra que la vida cristiana, vida sobrenatural que hemos recibido en el bautismo y que cada día debemos fortalecer, desarrollar y perfeccionar en nosotros a través de nuestra fidelidad a la gracia actual».[77] Las fuentes de Giraud son barrocas. Cita profusamente a Charles de Condren (1588-1641) y Jean-Jacques Olier (1608-1657), pero, al contrario que ellos, historiza el sacerdocio y cuenta cómo, desde sus humildes comienzos en Adán, aquel fue ganándose gradualmente la aprobación divina

---

75 Michel de Certeau, Jacques Fontaine, Edmond-René Labande, Jacques Le Brun, Jean Leclercq, Jacques Lewis, Jean-Pierre Massaut, Jean Orcibal, Francis Rapp, André Rayez, Pierre Riché, *Histoire spirituelle de la France. Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914*, París, Beauchesne, 1964, p. 289.

76 *Ibíd.,* p. 349.

77 Sylvain-Marie Giraud, *De l'union à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa vie de victime. Traité de l'esprit et de la vie de victime considérés comme fondement et caractère essentiel de la vie chrétienne, suivi de divers sujets relatifs à la perfection de la vie chrétienne,* París, Gabriel Beauchesne et fils, 1932, p. xxiv.

y un estatuto comunitario, anunciando y encarnando la misión de Cristo a los hebreos:

> En fin, cuando el Señor quiso darse un pueblo particular, que fuera el guardián de sus promesas y cuya vida entera fuera como una profecía y una figura del Mesías y de su Iglesia, hubo un Sacerdocio auténticamente establecido por la voluntad y el orden de Dios, y solemnemente consagrado a su culto. […] Desde entonces, ese Sacerdocio apareció rodeado de una incomparable magnificencia.[78]

El sacerdocio alcanza su apoteosis con Cristo, «el único y solo Sacerdote del Padre», cuya misión está enteramente comprendida en su doble papel de víctima e inmolador que «ha ofrecido voluntariamente su Sacrificio sangriento».[79] Desde el advenimiento del cristianismo, la Eucaristía ha proporcionado un medio de unión con el Cristo sacerdote-víctima y el bautismo ha dado a cada cristiano la misma misión de Cristo: «Todo cristiano es sacerdote […] para ofrecerse como víctima, en unión con el Sacrificio de Jesucristo, ante la majestad del Padre […]. Esta gracia santificante es intrínsecamente una gracia de víctima».[80] La transformación del sacrificio por parte de Cristo permite a Giraud hacer el sacerdocio más accesible a los laicos, como ha hecho Maistre al declarar que el cumplimiento de «versiones disminuidas» del sacrificio de Cristo es la prerrogativa de todo cristiano. Pero, al contrario que Maistre, Giraud sigue siendo estrictamente ortodoxo y jamás da a entender que el sacrificio sea un medio de desarrollo comunitario o eclesiológico a través del tiempo.

Los menesianos predican, también, la secularización de las funciones del sacerdocio. Gerbet habla de «una nueva carrera de caridad, que se abre ante el sacerdocio, o más bien ante todo cristiano, pues todo cristiano es sacerdote para cumplir el sacrificio de la caridad».[81] Lo determinante es que ahora los poderes salvíficos del sacrificio parecen estar más que nunca al alcance de todos. La idea del *Éclaircissement* de que la sumisión voluntaria es el motor del progreso moral colectivo se extiende ampliamente, en

---

78 Sylvain-Marie Giraud, *Prêtre et hostie: Notre-Seigneur Jésus-Christ et son prêtre considérés dans l'éminente dignité du sacerdoce et les saintes dispositions de l'état d'hostie,* París, 1885, t. I, p. 50.
79 *Ibíd.,* p. 53.
80 *Ibíd.,* pp. xxiv-xxv.
81 Gerbet, *Conférences de philosophie catholique,* p. 222.

una época en la que disminuye la distancia entre el sacerdote y el cristiano laico, en cuanto que ambos pueden generar la historia ofreciendo sacrificios. La necesidad de laicos que tiene la Iglesia se traduce en una espiritualidad más democrática que recuerda a la que Ballanche imagina para el futuro, cuando los plebeyos serán profetas-iniciadores que harán la historia —en tanto sea necesario hacerla— dotándose de poderes sacerdotales.

El deseo católico de elevar el sacerdocio y laicizar sus funciones refleja y estimula la intención, extendida entre los intelectuales, de santificar la sociedad para hacer progresar la historia. Saint-Simon, que se cuenta entre los primeros en expresarla, concibe un sacerdocio o «Concilio de Newton» organizado jerárquicamente en doce eruditos o apóstoles y nueve escritores y artistas, que se confiarían a él en cuanto papa.

Imitando a su maestro, Comte también imagina un sacerdocio filosófico para la sociedad del futuro, que él gobernaría pontificiamente. Los sacerdotes positivistas serían tan pocos como fuera posible, para «cumplir con la rara combinación de cualidades, intelectuales y morales, que exige el sacerdocio de la Humanidad».[82] Serían tiernos, amantes y generosos; honestos y enérgicos; conocidos como filósofos o poetas, puesto que se ejerce mayor influencia sobre los demás a través de la poesía que de la filosofía. Se les requeriría casarse, «para soportar dignamente las influencias afectivas»,[83] pero su «renuncia a la riqueza [debería] completarse con la entera gratuidad de todos [sus] actos, que, sin acarrear jamás un consumo especial, no podrían conllevar un salario, destinado siempre a sustituir los materiales de trabajo».[84] Los sacerdotes serían psiquiatras, médicos y directores de conciencia, y cuidarían del cuerpo y el alma para alcanzar la unidad de ambos.[85] Tenderían a contrarrestar la predisposición moderna hacia el «análisis dispersivo» dirigiendo la especulación hacia fines prácticos;[86] e impondrían la excomunión social siempre que fuera necesario para lograr sus objetivos.[87] Pero, por encima de todo, los sacerdotes serían profesores: «Entre la constitución sacerdotal y la educación universal existe una conexión tal que la primera no

82 Comte, *Système de politique positive,* t. IV, p. 253.
83 *Ibíd.,* p. 255.
84 *Ibíd.,* p. 71.
85 *Ibíd.,* p. 75.
86 *Ibíd.,* t. III, p. 207.
87 Pickering, *Auguste Comte,* t. III, p. 235.

podría definirse netamente sin que la segunda estuviera suficientemente determinada».[88] Aunque, eso sí, no se permitiría que los sacerdotes enseñaran en escuelas privadas y se les disuadiría de escribir:

> Para completar la purificación resultante de la renuncia a cualquier herencia, es importante que los sacerdotes de la Humanidad se abstengan de todos los beneficios personales que podrían procurarles sus trabajos. Cada servicio teórico debe ser siempre público y gratuito. Corresponde a la clase contemplativa ofrecer a las demás el ejemplo continuo de una sabia moderación en el uso de la palabra, la escritura y, sobre todo, la imprenta, de la que tanto ha abusado la anarquía moderna. La mayor parte de las nociones comunes deben transmitirse a través de una tradición activa y muda, reservando los libros para comunicar los perfeccionamientos reales de las concepciones abstractas y generales.[89]

Cuando aparecen las «anomalías», «la sociocracia relega al sacerdocio a las naturalezas incompletas que, faltas de energía o ternura, solo son aptas para la ciencia».[90] Como Maistre —y Rousseau—, Comte recela del conocimiento especializado y la palabra escrita. Piensa que sus contemporáneos escriben demasiado y que la escritura y la lectura deben ser ambas moderadas: «Lejos de desarrollar el hábito de leer, [la iniciación enciclopédica] hace notar por doquier cuánto obstaculiza [aquel] la meditación, a la que en rigor no puede asistir más que el estudio inagotable de las obras maestras poéticas, siempre relacionadas con el problema humano» —esos clásicos, como la *Imitatio,* que Comte incluye en la Biblioteca Positivista y sobre la que medita constantemente—. «El verdadero positivista podrá, incluso en el clero, reducir su biblioteca a cien volúmenes».[91]

«Lejos, pues, de alimentar la discusión, la educación positivista sistematiza la sumisión».[92] En el caso de los sacerdotes, este sistema produce, a la vez, los miembros más dóciles de la sociedad, los más dependientes e influyentes, según la enseñanza evangélica de que, en el Reino de Dios, los últimos serán los primeros. El pontífice positivista consuma su condición: «Este noble contraste entre la dependencia y la ascendencia es más pronun-

---

88 Comte, *Système de politique positive,* t. IV, p. 252.
89 *Ibíd.,* p. 258.
90 *Ibíd.,* p. 73.
91 *Ibíd.,* p. 269.
92 *Ibíd.,* p. 272.

ciado en el pontífice universal, quien, simple ciudadano de la metrópolis humana, con un salario inferior a los ingresos del último banquero, obtiene por doquier una libre preponderancia».[93] Llegado el caso, los sacerdotes positivistas, como los verdaderos positivistas, se convertirán en actores capaces de «mejorar nuestra situación y, sobre todo, nuestra naturaleza», de terminar la historia gracias a la aplicación constante de conocimientos generales y a la práctica universal de los ritos y el sacrificio.

Los largos estudios que conducen al sacerdocio indican, sin embargo, que Comte se opone a la democratización de la espiritualidad que afecta a la Iglesia católica de su tiempo y que Ballanche transmite a los sansimonianos. Al extender la formación durante décadas, Comte «esoteriza» el conocimiento espiritual y hace que la sociedad positivista esté fuertemente jerarquizada desde el punto de vista religioso. Su religión se atrae a los individuos imponiéndoles una larga transformación interior. Y quizás habría sobrevivido si, antes de morir, el papa del positivismo hubiera podido establecer una sucesión apostólica. Al menos eso es lo que hace pensar si se compara la religión de Comte con la espiritualidad, más igualitaria, de sus rivales sansimonianos.

La excepción sansimoniana

Los sansimonianos se atienen con firmeza a su «jerarquía *sacerdotal*», que se compone de «SACERDOTES, TEÓLOGOS y DIÁCONOS»,[94] cuya misión es educar a la sociedad. En este sentido, el sacerdocio de la «religión positiva» sansimoniana es convencional. Pero pronto se vuelve controvertido, cuando Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864) anuncia que el verdadero sacerdote sansimoniano es una pareja. A pesar de ostentar el impresionante título de «Padre Supremo», Enfantin considera que ni el individuo social ni el sacerdote son hombre o mujer, sino la fusión de ambos. En los comienzos del sansimonismo, Enfantin y Bazard, el otro Padre Supremo, firman conjuntamente con sus apellidos: «Bazard-Enfantin», preparación imperfecta de la pareja pontificia. De ahí, tras la marcha de Bazard, la lla-

---

93 *Ibíd.,* p. 258.

94 Eugène Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique,* París, Bureau du Globe, 1832, p. 204.

mada de Enfantin a la mujer. Y de ahí también su búsqueda, hasta Egipto y el Levante mediterráneo, de la nueva mesías que habrá de darle el niño Jesús del sansimonismo. Es la embriagadora aurora del romanticismo feminista, cuando los socialistas se apropian en la devoción mariana y la remodelan para sus propios cultos.[95]

Enfantin y los sansimonianos beben abundantemente de la fuente tradicionalista. Al principio materialistas, se hacen religiosos tras la lectura de la *Palingénésie sociale* de Ballanche, como el propio Enfantin confiesa al autor en una carta de 1829.[96] También se inspiran directa y generosamente en Maistre. «Os exhorto de nuevo», escribe Eugène Rodrigues a sus compañeros, «a leer y meditar todas las obras de M. de Maistre; os recomiendo, sobre todo, *Les soirées de Saint-Pétersbourg* y el *Éclaircissement sur les sacrifices* anexo. Este último opúsculo es una obra capital».[97] Como veremos, los sansimonianos harán un uso del *Éclaircissement* que habría horrorizado a su autor, pero ello no impide que la influencia del libro sobre su pensamiento siga siendo considerable. De hecho, en su *Correspondance philosophique et religieuse* (1847), Enfantin menciona más a Maistre que a Saint-Simon, y su prosa sacerdotal se inspira tanto en el uno como en el otro: las declamaciones milenaristas se alternan con pasajes que imitan el estilo de la conversación que Maistre plasma en sus escritos y están sembrados de las mayúsculas y cursivas que son frecuentes en la prosa de la época, pero por las que el saboyano siente especial apego.

En materia de religión, Maistre es el complemento sansimoniano de Saint-Simon. En efecto, el padre del socialismo industrial nombra a la élite sacerdotal, cuyos conocimientos sin par mostrarán el camino hacia la nueva aurora; por su parte, Maistre detalla la relación entre el futuro y la acción del sacerdocio al designar la oración, la profecía y el rito como medios de mejorar la sociedad. La combinación entre ambos explica la insistencia

---

95 Plongeron, «Le christianisme comme messianisme social», pp. 896-899. Sobre el feminismo de los socialistas románticos, véase asimismo Naomi Andrews, *Socialism's Muse: Gender in the Intellectual landscape of French Romantic Socialism,* Oxford, Lexington, 2006.

96 A. J. L. Busst, «Ballanche and Saint-Simonism», en *Australian Journal of French Studies,* 9, 1972, pp. 290-291. Sobre la relación entre Ballanche y los sansimonianos, véase también Antoine Picon, *Les saint-simoniens: raison, imaginaire et utopie,* París, Belin, 2002, p. 61; Reardon, *Liberalism and Tradition,* p. 57; y George, *Pierre-Simon Ballanche,* p. 125.

97 Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique,* p. 164.

de los socialistas industriales en el sacerdocio, dada la correlación negativa entre las tasas de ordenación y los niveles de industrialización.[98] Al convertirse en sacerdotes, los sansimonianos tratan de neutralizar las desigualdades y la desmoralización creadas por el intercambio económico.

En lo que concierne al pensamiento sacerdotal de los sansimonianos, es una paradójica subversión de todos los precedentes. Aunque su religión deba garantizar «un sentimiento fuerte, sincero y activo, a diferencia del racionalismo y su supuesta esterilidad», y aunque se comporten como una secta —su retiro en Ménilmontant, por ejemplo, recuerda los ritos iniciáticos descritos por la antropología—,[99] Enfantin y sus discípulos se distancian conscientemente de sus modelos sectarios. Tienen un dios difuso, carecen de misterios, de revelaciones y de cualquier diablo que no sea el hombre primitivo.[100] Enfantin «reconoce bien los "dualismos" del mundo, como la oposición *carne/espíritu* o *constancia/inconstancia* (de la naturaleza humana, especialmente en el amor), pero no privilegia ninguno de estos términos, y el Padre se abstiene de juicios de valor: "Nuestra fe […] consiste en la ARMONÍA y no en la LUCHA de los *dos principios*"».[101]

De todo ello resulta una situación sin precedentes ni posteridad. La religión sansimoniana sabotea la religión misma, toda vez que, al rechazar la dualidad moral, reposa sobre la negación de la dicotomía de lo puro y lo impuro, «base profunda de todo culto religioso». Los sansimonianos se imponen la tarea, «digna de alquimistas», de «hacer religión con cultura»,[102] o, en sus propios términos, de utilizar los «métodos artificiales y profanos» de las edades críticas de la historia —puesto que, para ellos, la cultura nace de la crítica— para crear la edad orgánica final.

Los sansimonianos niegan que el sacrificio voluntario pueda ser el motor del progreso histórico. Recuerdan la observación de Maistre de que la «ley de amor» priva al sacrificio de su aspecto sanguinario, pero la invier-

---

98 François-André Isambert, «Religion et développement dans la France du XIX[e] siècle», en *Archives de sciences sociales des religions,* 15, 15, 1963, pp. 67-69.

99 Serge Zenkine, «L'utopie religieuse des saint-simoniens: le sémiotique et le sacré», en Philippe Régnier (ed.), *Études saint-simoniennes,* Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, p. 35.

100 *Ibíd.,* pp. 36-37.

101 *Ibíd.,* p. 37.

102 *Ibíd.,* p. 53.

ten para sostener que esa misma ley desembocará en la aniquilación del sacrificio como principio de utilidad social. «Al abolir los sacrificios humanos», escribe Rodrigues, Moisés declaraba que «el hombre ya no tenía derecho a *servirse* del hombre».[103] Enfantin va más lejos. Anuncia solemnemente que «la ley de *sangre* ha sido suprimida, los días del *sacrificio* han terminado, la hora de la COMUNIÓN DE AMOR ha sonado».[104] Más que controlar y canalizar la lucha perpetua entre el yo pasional y el yo espiritual, propone acabar con ella a través de una pura y simple negación. Es una postura notable. Por un lado, la creencia de que un aspecto de la realidad puede abolirse con solo declarar que lo está evoca la mágica voluntad de la religión, incluso una especie de misticismo social. Por el otro, el aspecto que debe ser eliminado es el fundamento mismo de la religión.

Más paradójicamente aún, la abolición de las dualidades eternas e indispensables de la religión está concebida para devolver a esa religión la capacidad de «reunir» o «ligar» que denota el latín *religio.*[105] El sacerdote de Enfantin tiene ante sí una tarea capital:

> Todo el problema social del futuro consiste […] en concebir cómo los *apetitos de los sentidos* y los *apetitos intelectuales* pueden ser dirigidos, ordenados, combinados y separados, en cada época de la civilización humana, según las progresivas necesidades de la humanidad. El SACERDOTE debe, pues, proponerse inspirar y dirigir esas *dos naturalezas* distintas y hasta ahora enemigas, dirigirlas en un amor común por un destino común, acortando sin cesar la distancia que separa esas dos naturalezas y oponiéndose con todas sus fuerzas, toda su sabiduría, todo su amor, a que su aproximación dé lugar a un combate, a un DUELO.
>
> He aquí la política, he aquí el gobierno del futuro.[106]

Al fusionar las «dos almas» de Maistre, el sacerdote sansimoniano puede reunir las dos principales clases de personalidades: las de «sentimientos

---

103 Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique,* p. 185.

104 Barthélemy Prosper Enfantin, «Enseignements», en *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, précédées de deux notices historiques et publiées par les membres du Conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés,* París, E. Dentu, 1865-1878, t. XIV, p. 116.

105 Sobre el significado de *religio* para los sansimonianos, Zenkine, «L'utopie religieuse des saint-simoniens», pp. 33-60.

106 Barthélémy Prosper Enfantin, *Réunion générale de la famille. Enseignements du Père Suprême,* París, Librairie saint-simonienne, 1832, p. 7.

intensos» y las de «sentimientos profundos». Pero no lo hará a través del matrimonio cristiano, que, al prescribir «la fidelidad», «la eternidad», a menudo condena a uno de los cónyuges «al sacrificio, al verdadero *sacrificio* CRISTIANO, a la mortificación de la *carne,* al más horrible suplicio, a la más espantosa CRUZ, y, sin embargo, la conciencia del SACERDOTE es pura».[107] Antes que imponer horrores conyugales «satánicos», y gracias a su excepcional capacidad de amor y empatía, el sacerdote sansimoniano se convertirá en el agente de la disolución de todas las dualidades. La lucha interior dejará de existir —a pesar de la existencia admitida de Satán— porque un instrumento exterior pondrá fin al mal antes de que eclosione. Antaño, los sacerdotes paganos demandaron «un enemigo, una víctima que *sacrificar,* una HOSTIA, al EXTRANJERO; el sacerdote cristiano también tenía una hostia, un *sacrificio,* un enemigo». De ahora en adelante, anuncia Enfantin, «el día del *sacrificio* EXTERIOR e INTERIOR, *material y espiritual,* se va a terminar, y con él la guerra, la esclavitud, las castas privilegiadas, la dominación de la mujer por el hombre».[108] Rechazando la abnegación e incentivando la expresión de la individualidad, el padre sansimoniano se convertirá en el mediador de la mezcolanza universal y armoniosa de la humanidad en una totalidad, por fin, coherente.

Lo escandaloso es que el sacerdote pueda llevar a cabo todo esto con medios sexuales. La «doctrina secreta» de Enfantin —esa que empuja a Pierre Leroux (1797-1871) a abandonar la comunidad— predica el fin de la hostilidad entre los sexos y la igualdad restaurada entre ellos a través de libertades que incluyen la intervención sexual de terceros, especialmente del sacerdote. La estabilización del matrimonio y de toda la vida social por estos medios afectará a la historia, que no ha sido otra cosa «que una serie de *intervenciones* de hombre a hombre o de pueblo a pueblo»,[109] pero que ahora terminará gracias a este nuevo tipo de intervenciones.

Sorprendentemente, Maistre aparece de nuevo en este contexto donde tan poco se lo espera. Saint-Amand Bazard (1791-1832), «Padre Supremo»

---

107 Enfantin, «Enseignements», en *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. XVII, p. 53.

108 Barthélémy Prosper Enfantin, «XVè article. Organisation religieuse. Le prêtre. L'homme et la femme», en *id.*, *Économie politique et politique. Religion saint-simonienne. Articles extraits du* Globe, París, Bureau du Globe, 1831, p. 171.

109 Enfantin, «Politique européenne. L'intervention», en *Économie politique et politique,* p. 4.

a la vez que Enfantin, jamás profesa la «doctrina secreta», pero la prepara amparándose en la defensa histórica del cristianismo del saboyano para justificar el divorcio y la idea del sacerdote casado:

> El celibato de los sacerdotes católicos, como muy bien ha observado M. de Maistre, se debía a una consideración de disciplina, no de dogma; y esta consideración estaba basada principalmente en la necesidad de desprender a los miembros del clero de todo apego local, de todo vínculo personal, de toda servidumbre con respecto a poderes temporales [...].
>
> El obstáculo que el catolicismo pone al divorcio ya no es tanto una consecuencia de su dogma sobre la eternidad o la materia, como una alta medida de circunstancias, al principio necesaria a causa del estado moral de los pueblos que había recibido la misión de convertir.[110]

Evocando la crítica maistreana del despotismo polígamo sufrido por las mujeres orientales, Bazard observa que, en las sociedades cristianas primitivas, permitir el divorcio habría significado restablecer la poligamia pagana y condenar a las mujeres a la esclavitud. Bazard razona como un filósofo católico de la historia: supone que, en tiempos distintos, Dios ha prescrito cosas distintas —como las leyes divergentes de los testamentos Antiguo y Nuevo— para adaptar sus enseñanzas a los distintos estadios del desarrollo espiritual de la humanidad. De esta manera, lo que tenía sentido en las sociedades cristianas primitivas se ha vuelto retrógrado en los tiempos modernos.

En un momento de abatimiento, Maistre escribe a su hija Constance a propósito de *Du pape:* «Mi libro solo hará daño».[111] Y lo cierto es que, considerando el uso que los sansimonianos hacen de él, parece que el juicio no es erróneo, de acuerdo con sus valores. Podemos imaginar a Maistre lamentándose en su tumba al enterarse de que los argumentos de *Du pape* están al servicio de una doctrina que establece el matrimonio de sacerdotes-parejas, así como el sacerdocio y la comunidad de mujeres, las orgías sexuales y el divorcio o «poligamia sucesiva». Incluso cabe preguntarse si los sansimonianos se apropian de los argumentos de Maistre por simple afinidad o si, por

110 Saint-Amand Bazard, «Relations des hommes et des femmes. Mariage. Divorce», en *id.* (ed.), *Aux chefs des Églises des départements. Religion saint-simonienne,* París, Publications saint-simoniennes, 1830-1836, p. 11. Véase también la p. 20.

111 Carta de Constance a Joseph de Maistre, 19 de febrero de 1820, aneja al artículo de Jacques Lovie, «Constance de Maistre», p. 164.

el contrario, se deleitan perversamente al hacerlo. Si ese fuera el caso, tal placer sería común a todo el movimiento socialista, siempre excelente al aplicar el pensamiento de Maistre en los contextos más incongruentes.

Tanto es así que, en 1841, el furierista Édouard de Pompéry (1812-1895) —uno de los futuros editores de las *Soirées* (1891)— se refiere a la teodicea de Maistre (antes que, por ejemplo, a la física de Newton) para promover la ley furierista de la atracción universal: «La atracción, *la varita mágica, la permanente brújula de la revelación,* la Atracción, como dice M. de Maistre, mueve a los ángeles, a los hombres, los animales y la materia bruta. Es la ley universal de la vida».[112] No he podido localizar, en las obras de Maistre, ninguna referencia a la atracción que pudiera inspirar este pasaje. Lo cual sugiere que, si Pompéry menciona a Maistre, probablemente no sea tanto porque sus ideas concuerden con las de Fourier, como porque, en los años cuarenta del siglo XIX, las obras del saboyano han adquirido entre los socialistas el estatuto de «sagradas escrituras».

La tentativa de Enfantin de sustituir la vida del sacrificio por la «vida del abandono»[113] marca el fin de su sacerdocio. Los conflictos personales entre los dirigentes han sido repetidamente citados para explicar la desintegración del sansimonismo desde que Louis Reybaud empezara a escribir sobre el asunto en 1840.[114] Es evidente que la «doctrina secreta» de Enfantin es, para la fe de sus discípulos, un escollo y causa de escándalo. Bazard, Lazare Hippolyte Carnot (1801-1888), Pierre Dugied (1798-1879) y Leroux se oponen al unísono y arrastran con ellos a otros adeptos, como Lechevalier y Abel Transon (1805-1876), a separarse del grupo por otras razones. Celoso de la religión dominante en Francia, Enfantin observa con amargura: «Para combatirnos, todos se convertirán en *cristianos*».[115] Es una manera de decir que todos consideran el sacrificio —que, en su vocabulario, significa la restricción de la actividad sexual a la monogamia perma-

---

112 Édouard de Pompéry, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier. Introduction religieuse et philosophique,* París, Capelle, 1841, p. 343.

113 Enfantin, *Réunion générale de la famille,* p. 5.

114 Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* París, Guillaumin, 1849.

115 Barthélémy Prosper Enfantin, «2è enseignement. L'histoire», en *id.*, *Religion saint-simonienne. Morale. Réunion générale de la famille. Enseignements du Père suprême. Les trois familles,* París, Librairie saint-simonienne, 1832, p. 112.

nente— socialmente indispensable. Es también una manera de subrayar que ninguno de ellos puede pensar, como él, las relaciones humanas —y especialmente las relaciones sexuales— potencialmente desprovistas de violencia. Es por ello que el fin de los tiempos que anuncia Enfantin no está poblado, como el de Maistre, por ángeles y cuerpos gloriosos purificados por el dolor, sino por seres sexualmente empáticos que jamás han conocido la violencia.

* * *

En los años veinte y treinta del siglo XIX, los tradicionalistas y los herederos de Saint-Simon desarrollan dos estrategias principales para santificar la sociedad, ambas derivadas de Maistre. La primera, defendida por Ballanche, Comte, los menesianos y los teólogos católicos, es una ética de la conformidad y el sacrificio de sí que asegura el orden social obligando a los individuos a contener sus pasiones y obedecer a los imperativos morales, con el fin último de producir en masa «almas regeneradas».

La moda intelectual de esta ética no se circunscribe a Francia ni a los ondulantes años anteriores a 1848. La figura de la víctima expiatoria, que Maistre es el primero en teorizar sociológicamente, reaparece como la fundadora de la humanidad en Émile Durkheim, Sigmund Freud (1856-1939), Arthur Maurice Hocart (1883-1939), Henri Hubert (1872-1927), Marcel Mauss y William Robertson Smith (1846-1894).[116] Y, más tarde, todavía regresará a escena como personaje central del mito y piedra angular de la sociedad en la antropología de René Girard (1923-2015), que cita el *Éclaircissement sur les sacrifices* en las primeras páginas de *La violence et le sacré* (1972). La crítica literaria francesa tampoco olvida las lecciones sobre el sacrificio socialmente eficaz que Maistre es el primero en dar: a lo largo de los siglos, Barbey d'Aurevilly, Charles Baudelaire (1821-1867), Léon Bloy (1846-1917), Henry Bordeaux (1870-1963), Paul Bourget (1852-1935), Emil Cioran (1911-1995), Pierre Klossowski (1905-2001) y Adalbert de Vogüé (1924-2011) vuelven puntualmente sobre el tema.

La segunda estrategia de santificación social consiste en exaltar el sacerdocio y generalizar sus prerrogativas. Dado que el sacrificio es la función

---

116 Véase Lucien Scubla, «René Girard, ou La renaissance de l'anthropologie religieuse», en *René Girard,* París, L'Herne, 2008, pp. 105-109.

principal del sacerdote, y que desde Maistre su versión cristiana puede verse como una forma de violencia interior ejercida en nombre del bien social, los individuos actúan como sacerdotes cada vez que se esfuerzan por conformarse a las reglas o que ayudan a otro a hacerlo. La difusión de esta concepción del sacerdocio viene facilitada por la prédica de una Iglesia debilitada que, tratando de recuperar su posición en la sociedad, propone a los laicos una vía de santificación. Con el tiempo, la teoría de la renovación por el sacrificio gana las filas de los socialistas y los positivistas en su empeño por establecer nuevas autoridades religiosas. Ballanche es un agente principal de esa difusión: nadie sufre más que su sacerdote-poeta-profeta-víctima, iniciador de la humanidad y heraldo de una filosofía igualitaria de la historia.

Ballanche supone que, en su fuero interno, cada cual posee los conocimientos necesarios para santificar el mundo, que la revelación es accesible a todos y que no representa un saber esotérico concedido a una élite intelectual preparada para recibirlo. Su democratismo espiritual, no obstante, es una excepción. Como hemos visto, Comte se rebela contra esa idea y construye su Religión de la Humanidad sobre el conjunto de los conocimientos humanos. Con todo, el democratismo de Ballanche hace fortuna entre los sansimonianos, que, como él, se ocupan poco de la erudición y pretenden la santificación espontánea universal, llevando el democratismo espiritual hasta sus últimas consecuencias. Para eliminar todas las exclusiones, tratan de resolver todas las dualidades, de sacralizar la sociedad dando libre curso a las emociones. Es el gesto impensable que destruye la religión y presagia el inminente drama intelectual de Lamennais. Porque, a medida que el sacerdote socialista toma distancia del cristianismo, abandona la idea de progreso a través del sacrificio; y, cuando renuncia a explicar la historia a través de la dualidad, se aleja de la propia historia.

8.
LA METAPOLÍTICA DE LA HISTORIA, 1820-1848

A pesar de sus diferencias, los lectores decimonónicos de Maistre —ya sean liberales o conservadores, socialistas o tradicionalistas, católicos o ateos, literatos o teóricos de la regeneración social— coinciden todos en un punto: el autor en quien se inspiran es alguien que «quizá no tenga igual en ese poder de inundar de luz el pasado»[1] —según el hegeliano Eugène Lerminier— y que, por eso mismo, sabe mucho del futuro. Es lo que piensa Ballanche cuando, «con una impertinente melancolía»[2] o una «dulce perfidia», llama a Maistre «profeta del pasado».

Al estudiar el pasado para leer el futuro, los pensadores sociales del siglo XIX herederos de Maistre dividen la historia en distintas épocas caracterizadas por diferentes tipos de orden religioso, organización social, régimen político y paradigma epistemológico. Si, durante la Restauración, la historia es el lenguaje de la política, entre 1814 y 1854 la filosofía especulativa de la historia transmite la metapolítica moral. La historia deviene el lugar de la producción del bien y el mal públicos, el medio de superar la política y disolver el Estado. No sorprende, pues, que la filosofía especulativa de la historia goce de un estatuto privilegiado entre los rechazados de la política —Saint-Simon y los sansimonianos, Comte, Proudhon—, entre aquellos cuyas visiones

1 Eugène Lerminier, «L'interprète du passé», en Philippe Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre,* p. 747.

2 Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé,* pp. 1-2.

abarcan todo el espectro político —Ballanche, Lamennais— y entre los defensores del cristianismo —Bonnetty, Eckstein, Lacordaire, Ozanam.

Teorizar la sucesión de las edades, el futuro político y el pasado espiritual permite a estos pensadores vencer los prejuicios contemporáneos e imaginar una sociedad sin republicanos, legitimistas y parlamentarios, los cuales, afirma Enfantin, «no gobiernan los espíritus más de lo que gobiernan la política».[3] Incluso los tradicionalistas, que tienden a apoyar la monarquía, ven la historia como un medio de salir de un entorno político que desprecian. Con la excepción de Ballanche,[4] su pensamiento histórico nos es desconocido, al contrario que el de los socialistas: solo he encontrado medio artículo y escasos pasajes que hagan referencia al pensamiento histórico de Bonnetty,[5] ninguna obra que analice la de Eckstein[6] y solo un ensayo que desarrolle la de Barbey d'Aurevilly,[7] que, como de costumbre, se sale de la norma, puesto que reproduce los temas del momento solo para subvertirlos e insiste en la imposibilidad de manipular el curso del tiempo. Este capítulo tratará de colmar ciertas lagunas en nuestro conocimiento de las filosofías tradicionalistas y especulativas de la historia. Igualmente, esclarecerá que los herederos de Maistre piensan la historia como un vehículo moral, el cual, bien conformado, puede deshacer la política y permitir que la religión alcance su forma social definitiva.

La nueva moral histórica: Saint-Simon

Fuente de múltiples tentativas de clausurar la Revolución a través del conocimiento,[8] la filosofía de la historia de Saint-Simon refleja la de Mais-

---

3 Barthélémy Prosper Enfantin, *Correspondance philosophique et religieuse, 1843-1845*, París, Lacrampe fils et Cie, 1847, p. 204.

4 Véase McCalla, *A Romantic Historiosophy.*

5 Karl-Heinz Neufeld, «La filosofía cristiana de Louis-Eugène Bautain (1796-1867) y Augustin Bonnetty (1798-1879)»; y Reardon, *Liberalism and Tradition,* pp. 113-115.

6 Ni la tesis doctoral de François Berthiot, *Le baron d'Eckstein, journaliste et critique littéraire,* París, Éditions des écrivains, 1998; ni la de Nicolas Burtin, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration;* ni las páginas dedicadas a Eckstein, en *La renaissance orientale* de Schwab (*passim,* véase el índice), tratan de manera sistemática su pensamiento histórico.

7 Glaudes, «Barbey d'Aurevilly antimoderne».

8 Keith Baker, «Closing the French Revolution: Saint-Simon and Comte», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Oxford, Pergamon Press, 1989, t. III, pp. 323-339.

tre. Su tesis central es que la historia está gobernada por una «ley de la alternancia» en virtud de la cual se suceden los periodos de síntesis y análisis. En las épocas de síntesis —que son «sistemas» análogos a los organismos biológicos, con un ciclo vital—, la sociedad está relativamente bien integrada y en paz, y los poderes temporales y espirituales concuerdan. Pero cada sistema es mortal, y su muerte comienza en el momento más intenso de su vida —como las naciones de Maistre, que empiezan a declinar irremisiblemente cuando alcanzan el cénit de su trayectoria parabólica—. Pero si, para Maistre, la causa del declive es el agotamiento de la «fuerza» moral de una nación, los sistemas de Saint-Simon perecen porque contienen elementos críticos que inauguran nuevos periodos «analíticos» destructores de la religión.

Según Saint-Simon desarrolla su filosofía de la historia a lo largo de los años, divide la historia sucesivamente en cuatro, cinco, nueve y, por último, tres partes, «bastante inconsciente del impulso místico-religioso que lo conduce hasta ahí».[9] Es el esquema tripartito que recomendará a sus discípulos al final de su vida. «Toda la doctrina está ahí»,[10] dice a Olinde Rodrigues en su lecho de muerte refiriéndose a *Le nouveau christianisme,* su «testamento filosófico» históricamente trinitario que más claramente revela sus simpatías tradicionalistas.

La moral, según Saint-Simon, equivale a la comprensión por parte del individuo de su lugar en la historia: «El acto moral memorable [es] la percepción que uno tiene de su justo lugar en el proceso histórico y la decisión de seguir sus reglas. El deber primordial de un hombre [es] […] comprender la naturaleza de la época histórica en la que ha nacido».[11] Que hiera a sus semejantes a lo largo del proceso carece de importancia.

Desde luego, ningún tradicionalista aprobaría jamás una moral basada en el contextualismo histórico en detrimento del deber personal. Si para Maistre y Bonald, el conservador favorito de Saint-Simon, la moral y la

---

9 Frank E. Manuel, *The New World of Henri de Saint-Simon,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1963, p. 153.

10 Discurso de Rodrigues pronunciado el 31 de diciembre de 1829. Citado por Enfantin, «Notice historique», en Enfantin y Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. II, p. 116.

11 *Ibíd.,* p. 148.

historia están vinculadas, es por la capacidad individual de salir de la historia actuando moralmente. Además, donde para Saint-Simon ser moral es comprometerse en los conflictos sociales que hacen la historia, para Maistre y Bonald, en cambio, es minimizar el conflicto para trascender la historia. Los tradicionalistas no consideran que la perfección histórica —es decir, paradójicamente, la minimización de los conflictos, y, por tanto, de la historia— sea transmitida por una sociedad pública totalizadora, sino por las sociedades discretas, públicas y privadas, que conforman los individuos. En lugar de hacer de «cada hombre un animal político, un habitante, voluntario o no, de la historia»,[12] esta concepción tradicionalista sueña con una historia en que las sociedades transmitan serenamente las verdades morales a cada individuo según su historia particular.

Los tradicionalistas y Saint-Simon ven en la historia conflicto y en la acción moral sumisión. Para el pope del industrialismo, la sumisión justa es la que se debe al espíritu de los tiempos, mientras que, para los conservadores, es la que se debe a Dios y al bien absoluto, así como a las instituciones formativas: Iglesia, Estado, familia. Ambos concuerdan en que la religión es una institución primordial. Pero saber cómo moldea a las personas es otra cuestión. Maistre y Bonald están convencidos de que la historia terminará cuando la religión haya inspirado una sumisión perfecta, mientras que Saint-Simon piensa que, como servidora de la mayor felicidad de la mayor clase social, la verdadera religión facilita la invasión de los espacios personales por una historia igualadora.

A pesar de ello, la moral de Saint-Simon no se reduce a la comprensión y adaptación de épocas anteriores. Su predilección por la Edad Media, moralmente superior a una modernidad que le repele, delata involuntariamente los criterios morales suprahistóricos que comparte con los tradicionalistas. *De la réorganisation de la société européenne* (1814), escrito con Augustin Thierry, se anticipa a *Du pape* al hacer del «clero romano» medieval el cemento moral y político de Europa: «Repartido por doquier, y por doquier dependiente solo de sí mismo, compatriota de todos los pueblos, con su gobierno y sus leyes, era el centro del que emanaba la voluntad que

12 George Steiner, «Darkness Visible», en *The London Review of Books,* 24 de noviembre de 1988.

animaba a este gran cuerpo y el impulso que lo hacía actuar».[13] *De la réorganisation* también se hace eco de las *Considérations,* al concebir el catolicismo como tranquilizante histórico, antídoto de la crisis. El texto sostiene que el protestantismo introdujo el caos intelectual que culmina en la Revolución francesa, y que la gran empresa del siglo XIX es devolver Europa a un orden superior o, al menos, comparable al de la Edad Media. Asimismo, Saint-Simon y Thierry anuncian *Du pape* —y recuerdan a Leibniz y al *abbé* de Saint-Pierre— al recomendar la creación de una federación europea que permita resolver las disputas entre las naciones y coordinar las relaciones políticas y comerciales. Pero es un rey, más que un papa, quien debe encabezarla: en 1814 Saint-Simon es más fiel a los soberanos temporales que en la década de los años veinte del XIX, tras la publicación de *Du pape.* Otra diferencia entre dicha obra y *De la réorganisation* concierne a los medios que recomiendan para acabar con la violencia política. Firme adversario del imperialismo,[14] Maistre contempla cómo las distintas soberanías de Europa se desarrollan progresiva y ecuménicamente dentro de los límites de la razón divina, mientras que Saint-Simon y Thierry consideran que es la conquista militar la que debe agotar la Revolución y garantizar la tranquilidad doméstica.

Convencido de que la modernidad es una crisis espiritual y de que la Iglesia católica es parcialmente responsable de ello, Saint-Simon reescribe la historia de Europa en función del desarrollo del poder eclesiástico. Su *Nouveau christianisme* es sorprendentemente similar a *Du pape* por su estructura y radicalmente distinto por su contenido. Hasta el siglo XV, escribe el patriarca del industrialismo, la Iglesia fue leal al mandato de Cristo: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios».[15] Todo el Evangelio puede reducirse a esta expresión, con la que Jesús quiso decir que las autoridades espirituales y temporales no deben confundirse jamás, porque la autoridad temporal gobierna por la fuerza y solo conoce la ley del más fuerte, en tanto que la autoridad espiritual gobierna según la ley moral y en interés de los más pobres. Hasta el siglo XV, «el poder temporal siguió

---

13 Saint-Simon y Thierry, *De la réorganisation de la société européenne,* p. xi. Ed. cast.: Claude-Henri de Saint-Simon, *De la reorganización de la sociedad europea,* trad. Blanca Navarro, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011.

14 Maistre, *Du pape,* p. 175.

15 Mateo 22:21.

basado sobre la ley del más fuerte, mientras que la Iglesia profesó que la sociedad debía reconocer como legítimas solo las instituciones que tuvieran por objeto el mejoramiento de la existencia de la clase más pobre».[16]

León X volvió herética la Iglesia católica. Antes de que él se convirtiera en papa, el clero era ortodoxo. «Era superior a los laicos en todas las ciencias cuyo progreso ha contribuido a incrementar el bienestar de la clase más pobre; desde entonces, se ha vuelto herética porque ha dejado de cultivar la teología y se ha dejado superar por los laicos en las bellas artes, las ciencias exactas y en cuanto a la capacidad industrial».[17] Paradójicamente, al abandonar los conocimientos mundanos, la Iglesia se convirtió en instrumento del poder temporal. Antes de León X, los papas eran individuos oscuros «nombrados por todos los fieles, y el único motivo que determinaba su nominación era que eran vistos como los más celosos [guardianes] del bien de los pobres».[18] Después de León X, fueron escogidos exclusivamente por las clases privilegiadas. La riqueza, y no el talento, aseguraba el acceso a la aristocracia. «El poder espiritual [dejó] de luchar contra el poder temporal»[19]—ese hábito que Maistre había admirado tanto en *Du pape*— y perdió su legitimidad cuando dijo a los príncipes: «Os declararemos reyes por la gracia de Dios».[20]

A ojos de Saint-Simon, las críticas de Lutero al catolicismo estaban justificadas, pero su programa también era herético. El Reformador creyó «que la moral debía enseñarse a los fieles de su tiempo de la misma forma en que lo habían hecho los padres de la Iglesia a sus contemporáneos» y que «el culto debía despojarse de todos los encantos con que podían enriquecerlo las bellas artes».[21] En pocas palabras, Lutero no creyó en la salvación por la historia. A medida que triunfaba la Reforma y la Iglesia abandonaba los conocimientos mundanos, los paradigmas epistemológicos cambiaron. Desde los orígenes del cristianismo hasta el siglo xv, la Iglesia había subordinado los intereses particulares al interés general, dejando de

16 Claude-Henri de Saint-Simon, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion,* Henri Desroche (ed.), París, Seuil, 1969, p. 114.
17 *Ibíd.,* p. 127.
18 *Ibíd.,* pp. 137-138.
19 *Ibíd.,* p. 135.
20 *Ibíd.,* p. 136.
21 *Ibíd.,* p. 143.

lado, epistemológicamente, los hechos particulares y los principios secundarios. Pero, después del siglo xv, se volvieron las tornas: «El intelecto humano se desprendió de las perspectivas más generales: se libró a las especialidades, se ocupó del análisis de hechos particulares, de los intereses privados de las diversas clases de la sociedad».[22] Enseguida se desarrolló el prejuicio de que considerar los hechos y los principios generales era un ejercicio vago y metafísico irrelevante para el progreso de la ilustración y la civilización. Un prejuicio que Voltaire expresó perfectamente al decir: «¿Qué es un metafísico? Es un hombre que no sabe nada».

Seleccionando los mejores aspectos de las perspectivas medievales y modernas, Saint-Simon quiere que su nuevo cristianismo sintetice las epistemologías generalistas y particularistas para ponerse al servicio de los pobres. Como hará más tarde Lamennais, Saint-Simon se inspira en la carta ficticia que el pueblo sueco envía al sumo pontífice en *Du pape.* Prefigurando las subversivas prácticas interpretativas de sus discípulos, se ampara en Maistre solo para reorientar su demostración. Así, la carta que redacta pide a León XII (1760-1829) que actúe, pero no para reformar las monarquías, sino la Iglesia:

> Muy santo padre, en este momento la especie humana experimenta una gran crisis intelectual. Tres nuevas capacidades se revelan: las bellas artes reaparecen, las ciencias vienen a superponerse a todas las demás ramas de nuestros conocimientos y las grandes combinaciones industriales tienden más directamente a la mejora de la suerte de la clase pobre que ninguna de las medidas tomadas hasta hoy tanto por el poder temporal como por el poder espiritual. Estas tres capacidades son de naturaleza pacífica. Por consiguiente, es de vuestro interés, del interés del clero, combinarse con ellas. […] Por esta vía, el poder de César, que es impío en su origen y en sus pretensiones, se verá completamente aniquilado.[23]

Lejos de restringirse al mundo ultramontano donde nace, la idea de la primacía pontificia surge en el industrialismo incluso más vigorosamente que en el pensamiento de Maistre. En efecto, el papa de Saint-Simon no se contenta con disponer del César en tiempos de crisis: ocupa su lugar. Y no lo hace administrando los asuntos temporales como en *Du Pape,* sino haciendo que la epistemología desempeñe el papel de la política. León debe-

---

22 *Ibíd.,* p. 184.
23 *Ibíd.,* pp. 155-156.

rá situar «las ciencias de observación y la industria a la cabeza del conocimiento sagrado», «imponer el anatema a la teología y [...] clasificar como impía toda doctrina que tenga el objetivo de enseñar a los hombres otros medios de alcanzar la vida eterna que el de trabajar con todas sus fuerzas en la mejora de la existencia de sus semejantes».[24] De ahora en adelante, el culto y el dogma deben someterse a la ley moral.

El papel del cristianismo es capital, pero solo por razones prácticas: «Las fuerzas intelectuales del hombre son muy escasas; solo haciéndolas converger en un único objetivo, dirigiéndolas hacia el mismo punto llegaremos a producir un gran efecto y a obtener un resultado importante».[25] La sumisión cristiana se perpetuará hasta el fin:

> El nuevo cristianismo, igual que el cristianismo primitivo, será apoyado, empujado, protegido por la fuerza de la moral y por la omnipotencia de la opinión pública; y si por desgracia su admisión ocasionara actos de violencia, condenas injustas, serían los nuevos cristianos quienes padecerían los actos de violencia, las condenas injustas; pero en ningún caso se les verá utilizar la fuerza física contra sus adversarios; en ningún caso figurarán como jueces o verdugos.[26]

Es una revolución pacífica que recuerda la contrarrevolución según Maistre, ese perfecto contrario de la Revolución que será «angélica» o no será,[27] pacientemente a la espera de que la Providencia saque a la humanidad del tiempo.

Maistre, profeta del socialismo

Ahí donde Saint-Simon habla de las edades sintéticas y analíticas de la historia, los sansimonianos escriben sobre las edades orgánicas y críticas, pero el nombre es lo único que diferencia ambas categorías. En las edades orgánicas-sintéticas, reina la unidad social bajo la religión; en las críticas-analíticas, imperan la razón y la desunión. Estas conocen dos fases: una

---

24 *Ibíd.,* p. 165.
25 *Ibíd.,* p. 176.
26 *Ibíd.,* p. 180.
27 Una discusión del concepto maistreano de «contrarrevolución», en Compagnon, *Les antimodernes,* pp. 28-29.

primera que subvierte el viejo orden moral y una segunda en que prevalece el egoísmo.

Las diversas filosofías sansimonianas de la historia —pues en la estela de Saint-Simon se han escrito muchas— describen la emancipación continua de una humanidad que oscila entre la tranquilidad y las calamidades. En su versión más conocida, esta narrativa postula dos edades orgánicas y dos críticas. La Antigüedad era orgánica hasta que apareció la filosofía y socavó el dogma pagano. El cristianismo contribuyó al desorden resultante hasta que logró establecerse en la Edad Media, cuando dio a luz a todas las ciencias y las artes —como había hecho en el *Examen de la philosophie de Bacon*—.[28] La Reforma inaugura la crisis moderna que conduce a la Ilustración, la Revolución francesa y las guerras decimonónicas. Pero la crisis terminará en una nueva edad orgánica que eliminará la política de partido y los intereses de clase.[29]

En respuesta a la pregunta del Senador, que, en el séptimo diálogo de las *Soirées de Saint-Pétersbourg,* se preguntaba cómo es posible que las naciones, y sobre todo «la *razonante* Europa», hayan sido incapaces de «elevarse *al estado social como los particulares*», el sansimoniano Eugène Rodrigues elabora una teoría tripartita de la historia según la cual el «mosaísmo» fue «la religión y la sociedad de una nación», el cristianismo estableció «la sociedad de individuos» y el sansimonismo —«la religión del futuro»— hará realidad la «sociedad de las naciones». Como Maistre y al contrario de Enfantin, Rodrigues imagina el surgimiento de una humanidad angélica al final de los tiempos y da la vuelta a la escatología maistreana como a un guante: «*La ciencia* será EL DOGMA»[30] y «el Vaticano, decrépito como está, resistirá mientras no se sienten las bases de un nuevo Vaticano, y la voz debilitada del vicario de Jesucristo no dejará de hacerse oír hasta que los nuevos profetas vengan a anunciar a los pueblos cristianos, a la humanidad entera, la nueva voluntad de Dios».[31] Los sansimonianos conservan, pues, la sacralización maistreana del hecho y la idea que el saboya-

28 Que, sin embargo, Saint-Simon no leyó: este es uno de los múltiples casos de convergencia entre el pensamiento de Saint-Simon y el de Maistre.
29 Véase Antoine Picon, *Les saint-simoniens,* pp. 60-63.
30 Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique,* p. 219.
31 *Ibíd.,* p. 153.

no comparte con Herder de una tercera revelación, pero no coinciden en la poca estima que siente Maistre por la ciencia moderna.

Los herederos de Enfantin también utilizan el pensamiento histórico de Maistre para imaginar un futuro completamente distinto del suyo. El sansimonismo de la década de 1860, escriben, puede parecer un fracaso, pero las observaciones de Maistre sobre «la vanidad de los ultrajes y desprecios que rodean una religión naciente» les ayudan a mantener la esperanza.[32] De hecho, el «ilustre papista» predice el advenimiento del propio sansimonismo: «Considerando el debilitamiento general de los principios morales, el estremecimiento de las soberanías, la inmensidad de las necesidades sociales y la inanidad de los medios, todo verdadero filósofo debe optar entre una de estas dos hipótesis, o que se formará una nueva religión, o que el cristianismo será rejuvenecido de algún modo extraordinario».[33] Es la primacía histórica y social de la religión, su capacidad de hundir la sociedad en la crisis cuando se ausenta o de hacer llegar tiempos mejores cuando florece sin trabas, la que forja el estrecho vínculo teórico entre Maistre y Saint-Simon. Antes de hablar de Maistre, los herederos de Enfantin citan una carta de Saint-Simon a su sobrino:

> El estudio de la historia le demostrará […] que la humanidad siempre se ha encontrado en crisis científica, moral y política cuando se ha modificado la idea religiosa. Considerando, en fin, el actual estado de cosas, veremos que están en estado de crisis científica, moral y política, y que esta crisis está determinada por la modificación que está operándose en la idea religiosa.[34]

Bazard, por su parte, cree que Maistre profetiza no solo el sansimonismo, sino al propio Saint-Simon, el «hombre de genio» que unirá la religión y la ciencia en las *Soirées:*

> Estemos preparados, como dice DE MAISTRE, para un acontecimiento inmenso en el orden divino, hacia el cual nos encaminamos a una velocidad acelerada que debe marcar a todos los observadores; decimos como él: ya no hay religión sobre la tierra, el género humano no puede permanecer en este estado; pero, más felices que DE MAISTRE, ya no esperamos al *hombre de genio*

---

32 Barthélémy-François Arlès-Dufour, Arthur Enfantin, César Lhabitant, Laurent de l'Ardèche, Henri Fournel y Adolphe Guéroult, «Notice historique», en *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. V, p. 36.
33 *Ibíd.,* t. I, pp. 40-41.
34 *Ibíd.,* p. 38.

> que profetizaba y que debía, según él, revelar próximamente al mundo la *afinidad natural de la religión y la ciencia;* SAINT-SIMON ha aparecido.[35]

Otros socialistas también miran con esperanza la predicción maistreana de una nueva unidad bajo la égida de la religión. El furierista Désiré Laverdant (1809-1884), por ejemplo, comenta la predicción contenida en las *Soirées* de una «tercera explosión de la omnipotente bondad» comparando a Maistre con un águila histórica dotada de visión panorámica:

> Palabras espléndidas, en las que se resume todo el Socialismo […]. Palabras felices, ya que, para quien sabe escuchar, esta otra explosión divina, esta nueva iluminación del Verbo evangélico va a poner fin a la resistencia de los judíos, a la separación de los cismáticos, a la indiferencia de los filósofos, a la dispersión de los pueblos, y el mundo pronto contemplará el dulce y magnífico espectáculo del libre concurso de la humanidad en torno a un único Pastor.[36]

Y, por último, Lamennais también elogia a Maistre por haber anunciado un porvenir más caritativo. Lo hace en 1834, pocos meses después de la publicación de las *Paroles d'un croyant,* en una carta a la condesa de Senfft. En ella afirma que la profecía del saboyano le parece especialmente admirable en un pensador obsesionado por el castigo y el sufrimiento, que parece escribir siempre «sobre un cadalso»:

> Este hombre, tan seco y duro como pensador, no podía protegerse de un presentimiento magnífico; un reflejo de no sé qué resplandeciente porvenir, impenetrable a su razón prevenida, había brillado más de una vez en la espada que tenía constantemente en alto sobre el género humano.[37]

Maistre, historiador de los socialistas

Es, sobre todo, la «tercera revelación», la utopía religiosa al final de los tiempos, la que despierta el celo maistreano de los socialistas franceses. Las

---

35 Saint-Amand Bazard, *Doctrine de Saint-Simon, exposition, première année, 1829*, Célestin Bouglé y Élie Halévy (eds.), París, Marcel Rivière, 1924, pp. 417-419.

36 Gabriel-Désiré Laverdant, «Un aigle socialiste», en Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre,* p. 747.

37 Félicité de Lamennais, carta a la condesa de Senfft, 8 de octubre de 1834, en Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre,* p. 569.

ideas acerca de que *«el tiempo es* algo forzado que solo desea terminar*»,*[38] de que Francia está llamada a ejercer un magisterio espiritual sobre el mundo, de que la humanidad avanza rápidamente hacia una misteriosa unidad son, todas ellas, motivos que se entreveran con la profecía socialista de los años treinta y cuarenta del siglo XIX.[39] A pesar de su efímera existencia colectiva y fragmentaria posteridad, los sansimonianos son los difusores más fervientes de las ideas de Maistre sobre la historia y la religión, dándoles significados nuevos e incluso contrarios a los imaginados por el autor.

Al eliminar todas las distinciones, la visión histórica de Enfantin se asemeja a su religión, paradójica y desacralizadora. Los historiadores, argumenta, deben escribir sobre todas las clases de todas las naciones del mundo más que relatar solo la historia de los poderosos cristianos europeos. Es una forma de globalizar el célebre llamamiento a una nueva historia del pueblo que hiciera Augustin Thierry en el *Courrier français* de 1820. La extensión del alcance geográfico de la historia hará ganar discípulos al sansimonismo, porque desde hace siglos las naciones del mundo se preparan para recibir la nueva fe.[40] Llegado el momento, la historiografía sansimoniana abrirá el paso a la última edad de la historia, en la que Oriente y Occidente se abrazarán y «la CARNE ardiente que pisa las tierras del *Sur*» conversará con «el ESPÍRITU que se eleva en las nubes del *Norte*».[41] Con la tierra así renovada, los individuos sociales —las parejas hombre-mujer— completarán la alianza de la razón y el corazón con Dios[42] y establecerán un mundo sin diferencias.

A pesar de que las descripciones eruditas de la filosofía sansimoniana de la historia se concentran exclusivamente en los modelos de edades orgánicas y críticas, Enfantin está convencido de que esta forma de dividir la historia en fases sucesivas es «fría, glacial, como el dualismo VIDA y MUERTE, RELIGIÓN y ATEÍSMO»,[43] por lo que desestima la ley de la alternancia de Saint-Simon. En el futuro, escribe, todo será asociativo: ya no habrá divisiones, antagonismos ni explotaciones, sino solo la fusión de la carne y el espíritu, de Oriente y Occidente, del hombre y la mujer. El declive del

---

38 Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* p. 764.
39 Glaudes, «Saint-Simonisme», p. 1284.
40 Enfantin, «2è enseignement. L'histoire», p. 106.
41 *Ibíd.*
42 *Ibíd.,* p. 97.
43 *Ibíd.,* p. 107.

dualismo estará acompañado por el desarrollo del «dogma trinitario» que Saint-Simon ha «desarrollado regularmente»,[44] junto a los tradicionalistas y los iluministas.[45] Entonces, la historia se detendrá.

Como hemos visto, Saint-Simon reflexiona sobre la palabra de Jesús acerca de los poderes espirituales y temporales, pero Enfantin prefiere estudiar la concepción maistreana del asunto. Al hacerlo, observa que el saboyano ha comprendido perfectamente la naturaleza de la enseñanza evangélica y sus consecuencias. «Nadie ignora que estas dos simples frases: "Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios" y "Mi reino no es de este mundo"[46] han sido, desde hace dieciocho siglos, las bases de la política cristiana, es decir, de la acción de los dos poderes, espiritual y temporal, que se han repartido el mundo».[47] Aparte del sansimonismo, que trata de subsumir lo temporal en lo espiritual, el ultramontanismo es la única manera de ser fiel al mensaje evangélico sin subordinar lo espiritual a lo temporal. Por eso, Enfantin considera a Maistre y Lamennais «los más brillantes *políticos* religiosos de este comienzo del siglo XIX».[48]

En el *Courrier français* del 8 de febrero de 1844, Enfantin sale en defensa de la exégesis maistreana del versículo de Juan. El original griego, aduce Maistre en *De l'Église gallicane,* dice «Mi reino no es *ahora* de este mundo». Pero este sentido se ha perdido para los lectores franceses modernos, puesto que la palabra «ahora» está ausente de las traducciones francesas del Nuevo Testamento:

> No sé por qué ciertos traductores [...] se han permitido la licencia de suprimir esta palabra *ahora,* que no obstante se lee en el texto así como en la Vulgata. No ignoro que a veces la partícula griega Νυν puede tener solo un valor puramente argumentativo, que la hace entonces más o menos sinónima de *pero* o *ahora bien;* aquí, sin embargo, puede muy bien interpretarse literalmente; y no está permitido suprimirla. ¿Cómo sabemos que el Salvador no quiso, a través de ese misterioso monosílabo, expresar ciertas cosas que los hombres no debían saber aún? Es más: ¿qué quería decir nuestro divino Señor

44 *Ibíd.,* p. 111.

45 Sobre el trinitarismo de Bonald, véase Gengembre, *La contre-révolution,* pp. 175-176. Sobre el de Maistre, diríjase al capítulo quinto de este libro. Y, sobre el de Lamennais, véase *infra.*

46 Juan 18:36.

47 Enfantin, *Correspondance philosophique et religieuse,* p. 206.

48 *Ibíd.,* p. 176.

> cuando declaró a la vez *que era rey de los judíos* y *que su reino no era de este mundo*? La primera muestra de respeto que debemos a esos venerables enigmas es no extraer de ellos ciertas consecuencias que nuestra ignorancia podría hacer peligrosas.[49]

En el número del 22 de diciembre de 1843, el semanario liberal *Le Courrier* toma partido por Maistre contra los argumentos filológicos de un tal Baillès,[50] favorable a la supresión de «ahora» (de acuerdo en ello con todas las traducciones hasta la fecha). Pero cuando *Le Globe* responde apoyando a Baillès, Enfantin escribe en el *Courrier* para defender la posición de Maistre, a la que confiere estatuto de revelación. No es el primer socialista en adoptar esta actitud. En la séptima de sus *Lettres sur la religion et la politique,* Rodrigues explica que alrededor de los primeros «*templos cristianos* vivían sociedades paganas, aunque individualmente todos sus miembros profesaban la religión de Jesús; pero Cristo había dicho: "Mi reino no es *ahora* de este mundo"; y vinieron dieciocho siglos para atestiguarlo».[51] Asimismo, en 1835 los buchezianos reivindican la interpretación maistreana de Juan en *L'Atelier,* con el argumento de que el anuncio del reino de Dios en la tierra obliterado en las traducciones del Nuevo Testamento es, de hecho, la llegada de su Asociación General.[52] Por último, en 1838 Lamennais también recomienda la inserción de «ahora».[53]

Enfantin coincide con Maistre en que el futuro de la humanidad depende de la presencia o ausencia de ese «ahora». El apóstol habría podido querer transmitir cosas todavía incomprensibles para los hombres de su tiempo —de forma que el tiempo después de «ahora» podría pertenecer a «la *nueva humanidad* de la que somos miembros»—.[54] Pero, se exclama Enfantin, «¿me tomarán por un copista de Belarmino o de Maistre? ¡Dios me libre!». Juan 18:36 contiene distintos mensajes para distintos tiempos, pero estos mensajes ya no se aplican a condiciones históricas

---

49 *OC,* t. III, p. 112n.

50 Quizá Jacques-Marie-Joseph Baillès (1798-1873), obispo de Luçon entre 1845 y 1856.

51 Rodrigues, *Lettres sur la religion et la politique,* p. 197.

52 François-André Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez (1796-1865)*, París, Cujas, 1967, p. 161.

53 Plongeron, «Le christianisme comme messianisme social», p. 848.

54 Enfantin, *Correspondance philosophique et religieuse,* p. 213.

específicas. La interpretación figural ha quedado obsoleta; ya no es cuestión,

> hoy, en el siglo XIX, *ahora,* de saber, como en tiempos de Jesús, si Jesús quiere destronar a César y si se hace llamar el Rey del mundo; ya no hace falta ver, como en tiempos de Carlomagno, en el Papa y el Emperador, llevando uno y otro la espada, las dos mitades militantes de un mundo en guerra; en fin, la cuestión no es ya, como en tiempos de Luis XIV y Bossuet, saber si la Iglesia debe dominar el Estado o el Estado dominar la Iglesia; se trata de tomar por fin conciencia de que Dios está encarnado en nosotros, seres imperfectos, pero progresivos, en TODOS NOSOTROS, y de sentirlo, *ahora,* en el Estado como en la Iglesia, en los Reyes y los pueblos como en el Papa y los sacerdotes, en la tierra como en el cielo; se trata de hacer realidad por fin, pacíficamente, la unidad de la familia humana, revelada por Jesús, enseñada por la Iglesia, preparada por el mundo, combatida por todos los privilegios de raza, casta o secta. Para semejante obra, abajo los teólogos que dicen: «¡Somos los únicos miembros del cuerpo de Cristo; vosotros no sois más que la ropa y el calzado!». Abajo también los políticos que dicen: «¡Que Cristo se quede en su santuario; no es de este mundo!», porque esos teólogos y esos políticos no sienten que el Hombre-Dios[55] lleva todavía su cruz y que sufre, saturado de hiel, abrumado por la miseria, en las entrañas de los pueblos, en las de los Reyes, y quizá todavía más en las de los sacerdotes.[56]

Doce años después de terminar su misión como «Padre», Enfantin aún defiende la democratización de la sacralidad, como lo hacía a finales de los años veinte y principios de los treinta del siglo XIX siguiendo a Ballanche. Sostiene aún, como los teólogos de la Contrailustración, que lo divino se manifiesta en el mundo concretamente, y sigue creyendo que el progreso histórico atenúa los dualismos. Pero ha dejado de interesarse en la historia y de mantener una gran «esperanza religiosa» por el futuro.[57] Tal vez es consciente de que, al destruir la religión, su propia religión hace imposible la salvación por la historia. Y decide depositar su fe en la reforma silenciosa de los individuos a través de las instituciones existentes. Al hacerlo, se acerca a los tradicionalistas y deja de soñar con una Iglesia revolucionaria capaz de abolir la historia a la manera de *Du pape.* La creación de esta Iglesia era su ambición de juventud, pero, en la década de 1840, predica el fin

---

55 Esta alusión a Cristo en cuanto que «Hombre-Dios» encarnado en todos nosotros es una referencia martinista que Maistre retoma en el tercer, cuarto y décimo diálogos de las *Soirées.*

56 Enfantin, *Correspondance philosophique et religieuse,* pp. 216-217.

57 *Ibíd.,* p. 57.

de la historia a través de la transformación orgánica e imperceptible de la sociedad, individuo a individuo. El joven Maistre no podría haber estado más de acuerdo: *Crescit occulto velut arbor aevo.*[58]

Philippe Buchez, el socialista católico

Philippe Buchez (1796-1865) es un socialista autodidacta cuyo itinerario intelectual y religioso le lleva a formular una filosofía de la historia de origen maistreano. En 1825, lee *Le nouveau christianisme* y se convierte al sansimonismo, asociándose con Bazard. Pero, en 1830, abandona el movimiento en protesta por el panteísmo de Enfantin. Tras ello, se apoya en Maistre y Saint-Martin para desarrollar una filosofía de la historia casi maniquea, pero todavía católica, que contrasta sustantivamente con el fusionismo de Enfantin.[59] Igual que Saint-Simon cuando compara los periodos históricos con los sistemas biológicos, e igual que Comte cuando declara que la sociología, la ciencia final, deriva de la biología, Buchez define la historia como una «ciencia total» similar a la fisiología social.[60] Reprocha a sus contemporáneos, como Bonnetty, haber «dicho que es a Alemania a la que debíamos la invención de [la filosofía de la historia]». Eso «es un error, este método se ha utilizado en todos los tiempos, y particularmente en Francia, en el último siglo».[61] Buchez se integra en esta tradición y define su propia «Ciencia de la Historia» como «el conjunto de trabajos que tiene como objetivo hallar, en el estudio de los hechos históricos, la ley de generación de los fenómenos sociales para prever el futuro político del género humano e iluminar el presente con la antorcha de sus futuros destinos».[62]

Buchez argumenta que, históricamente, la libertad ha sido un logro del cristianismo. Evocando *Du pape* y la *Palingénésie philosophique,* el *Évangile pour les ouvriers* (1837) que escribe con Prosper-Charles Roux[63]

---

58 «Crece con el tiempo insensible, como un árbol». Véase *supra,* cap. 1, n. 70 (N. del T.).

59 Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez,* p. 151.

60 *Ibíd.,* p. 249.

61 Aserción cuyo acierto trata el presente ensayo, precisamente, de demostrar.

62 Philippe-Joseph-Benjamin Buchez, *Introduction à la science de l'histoire ou Science du développement de l'humanité,* París, Paulin, 1833, p. 1.

63 Se desconocen sus fechas de nacimiento y muerte.

declara que Cristo dio a los hombres la libertad espiritual junto a la posibilidad de la libertad política y material.[64] El bautismo «liberó a los niños, el sacramento del matrimonio liberó a las mujeres, la participación en todos los sacramentos liberó al esclavo».[65] Como en *Du pape,* Francia está destinada a cumplir una misión especial y, también como en el pensamiento del saboyano, esta misión es propagar la libertad cristiana: «Desde su mismo nombre, Francia se muestra predestinada a la misión *liberadora.* Su emblema es el inmenso despertar del que ella es instrumento entre toda la humanidad, probando suficientemente que es realmente el gallo evangélico».[66] En el futuro político, la clase más numerosa será feliz, como espera Saint-Simon, y el poder espiritual, representado por un papado bastante comtiano reducido a sus funciones espirituales, estará en armonía con el poder temporal, como lo había contemplado Maistre.[67]

Siguiendo una tendencia iniciada en *Du pape,* no obstante, años más tarde Buchez abandona la idea del equilibrio de los poderes espiritual y temporal. La sustituye por un modelo del predominio de lo espiritual sobre lo temporal que recuerda a *Le nouveau christianisme* de Saint-Simon, la *Introduction à la philosophie de l'histoire* de Gerbet, la filosofía sansimoniana de la historia y el *Système de politique positive* de Comte. Igual que Maistre, Buchez contempla la historia como un teatro del progreso moral y epistemológico deseado por la humanidad[68] y ordenado por la Providencia. En cuanto que iluminista, reconoce, como Lamennais y Maistre, que el progreso no solo vale para los hombres, sino para todo el universo.[69]

---

64 Plongeron, «Le christianisme comme messianisme social», p. 844.

65 Citado en *ibid.* El artículo de Plongeron no da la referencia de esta cita y no he podido encontrar ningún ejemplar del *Évangile pour les ouvriers.*

66 Cita en *ibid.* El artículo de Plongeron tampoco da la referencia de esta cita ni indica su procedencia.

67 Barbara Patricia Petri, *The Historical Thought of Philippe-Joseph-Benjamin Buchez,* Washington DC, The Catholic University of America Press, 1958, pp. 113-114. Sobre la deuda de Buchez con Maistre, véase también Michael Reardon, «The Reconciliation of Christianity with Progress: Philippe Buchez», en *The Review of Politics,* 33, 4, 1971, pp. 513-514, 520, 522, 528, 530, 532 y 535.

68 Eugenio Guccione, *Philippe Buchez e la rivoluzione francese: pensiero politico e storiografia,* Palermo, Mazzone, 1993; e Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez,* p. 269.

69 Petri, *The Historical Thought of Philippe-Joseph-Benjamin Buchez,* p. 33.

Inmanentista radical de espiritualidad intelectualista, Buchez cree que las perspectivas de la religión y de la ciencia son equivalentes, que la actividad de Dios y de las leyes de la naturaleza es análoga y que, al dirigir la historia, la Providencia obedece a la razón. Dios, dice Buchez con el lenguaje de Ballanche, es el «iniciador supremo»:[70] revela tanto los sistemas científicos cuanto los dogmas religiosos[71] —como sostiene Maistre en el *Examen de la philosophie de Bacon,* que Buchez podría haber leído tras su publicación en 1836—. Sea como fuere, Buchez defiende algo que Maistre habría encontrado escandaloso: que la Revolución francesa ha contribuido a desarrollar la libertad y la igualdad cristianas[72] y que el propio cristianismo no es sino una «revolución continua».[73]

Buchez observa con cierto despecho que, al rechazar la Revolución, el pueblo francés no ha percibido ni la concordancia entre Iglesia[74] y Revolución ni la obra regeneradora de esta última.[75] Cree tan firmemente en la sinonimia entre cristianismo y Revolución que, en 1831, pocos meses antes de la muerte del *abbé* Henri Grégoire (1750-1831), lo visita inesperadamente para convencerlo de que es hora de rehabilitar a Robespierre y el Terror. Indignado, el frágil anciano le echa de casa. Pero ello no impide que, tres años más tarde, el persistente Buchez publique la *Histoire parlementaire de la révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815* (1834-1838), una obra que empaña su reputación por justificar la violencia revolucionaria.

La historia providencial de Buchez, que recuerda vagamente la de Rodrigues e insiste, como Maistre, en la primacía de la religión, se divide en cuatro etapas: la era de Adán, la de Noé, la de Abraham y la era cristiana. Cada una de ellas, a su vez, se subdivide en tres movimientos: deseo, razón y ejecución. Las etapas de deseo son las de la fundación de las sociedades

---

70 Philippe-Joseph-Benjamin Buchez y Pierre-Célestin Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815: contenant la narration des événements… précédée d'une introduction sur l'histoire de France jusqu'à la convocation des États-Généraux,* París, Paulin, 1834-1838, t. XXXIII, p. V.

71 Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez,* pp. 181, 280.

72 Glaudes, «Saint-simonisme», p. 1284.

73 Plongeron, «Le christianisme comme messianisme social», p. 894.

74 Guccione, *Philippe Buchez e la rivoluzione francese,* p. 68.

75 Reardon, «The Reconciliation of Christianity with Progress», p. 22.

bajo el auspicio de la religión, mientras que las etapas de razón se caracterizan por el análisis y el auge de la ciencia. Los tiempos de ejecución alcanzan la armonía de la religión y la sociedad civil y preparan nuevas eras. Buchez cree vivir al término del segundo movimiento de la era cristiana, que anuncia el reino de la Asociación General, tiempo de renacimiento de la fe en que la fraternidad cristiana abolirá la explotación de los obreros.

A continuación, durante la era final, «llegará un día en que, por fin, la humanidad habrá cumplido su tarea. Entonces, otro mundo aparecerá y la voluntad de Dios se habrá hecho». En ese futuro postrero, como en el de las *Soirées,* la humanidad se superará, y superará tal vez, las formas del cristianismo. Pero eso es todo lo que es manifiesto. Desconocidos e incognoscibles, los últimos días dan al progreso individual y colectivo lo que los socialistas de los años veinte y treinta del siglo XIX consideran inestimable en las *Soirées,* «un trasfondo de inmensidad».[76]

El pensamiento histórico de Proudhon

Proudhon admira a Maistre. Lee las *Soirées,* las *Considérations* y *Du pape* en torno a 1829, las relee entre 1839 y 1840 y vuelve a leerlas una vez más en 1844.[77] Cita estas obras cerca de cuarenta veces en sus publicaciones[78] y las anota con una aprobación casi sin fisuras. En su cuaderno VI de 1844, puede leerse:

> De Maistre. *Du pape.* Libro curioso, lleno de brío, inteligencia y malicia; perfectamente razonado; verdadero código de los partidarios del principio de *Autoridad.* Ahí, de Maistre se muestra un hombre de genio.[79]

Proudhon aprecia especialmente la teoría maistreana de la Revolución: «La Revolución francesa es *satánica* en su esencia», dice Maistre, «jamás será totalmente extinguida por el principio contrario». «Este principio

---

76 Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez,* pp. 182-183.

77 Steven K. Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism,* Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 24.

78 *Ibíd.,* p. 230n.

79 Cuaderno VI, 22, citado por Pierre Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon: genèse d'un antithéiste,* Tours, Mame, 1969, p. 130.

es la Teocracia. Nobleza y clero»,[80] retoma Proudhon, «encantado»[81] de estar completamente de acuerdo con Maistre. Asimismo, cree que la «soberanía universal y temporal de *Du pape* es la más justificable de todas las soberanías».[82] Y también coincide con Maistre en que «la declaración de 1682 fue una de las más solemnes imprudencias que jamás se hayan cometido en el mundo». La admiración que Proudhon manifiesta por la concepción maistreana de la guerra es memorable:

> Existe en la guerra […] un elemento moral, que hace de ella la manifestación más espléndida y, al mismo tiempo, más horrible de nuestra especie […].
>
> Así habla de Maistre, el gran teósofo, mil veces más profundo en su teosofía que los sedicentes racionalistas a los que su palabra escandaliza. De Maistre es el primero que, al hacer de la guerra una suerte de manifestación de la voluntad del Cielo, y precisamente porque reconoce no entender nada de ella, ha demostrado entender algo.[83]

«He ahí un digno y apreciable representante de un sistema», concluye Proudhon en su cuaderno VI. «Un hombre como de Maistre debe ser inmortal, como Spinoza, Leibniz y Descartes. Haber entendido tan bien el sentido de las ideas es de una rara inteligencia».[84]

La actitud de Proudhon ante la historia es paradójica y ambigua a diversos niveles. A primera vista, parece rechazar banalmente las filosofías de la historia contemporáneas:

> En estos últimos tiempos, la gente se ha ocupado mucho de saber cuáles eran las leyes del desarrollo histórico; ha querido, por decirlo así, adivinar la fórmula suprema de la Providencia. Ahora es fácil entender hasta qué punto se engañaba a sí misma. La historia es el cuadro general del desarrollo de todas las ciencias […], no hay leyes históricas universales, porque no hay ciencia universal.[85]

---

80 Haubtmann, *Ibíd.*

81 *Ibíd.,* p. 131.

82 *Ibíd.*

83 Pierre-Joseph Proudhon, «La guerre et la paix», en *Œuvres complètes de Pierre-Joseph Proudhon,* Roger Picard (ed.), París, Rivière, 1923, t. VII, pp. 30-31.

84 Proudhon, Cuaderno VI, 24, citado por Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon,* p. 131.

85 Proudhon, «De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique», en *OC,* t. VI, pp. 358-359.

El argumento es ilógico: de él no se sigue que la historia no procede según secuencias definibles porque estas no pueden entenderse sistemáticamente. Y también es antiprogresivo: «El progreso, modo general de la operación divina y de la evolución política, no puede servir para formular ni la historia de un siglo ni la totalidad de la historia».[86]

Pese a estas afirmaciones, Proudhon formula una filosofía de la historia acorde con el tradicionalismo. Pero hay que escarbar para encontrarla. En las *Contradictions politiques : Théorie du mouvement constitutionnel au XIXe siècle* (escrito en 1863-1864), sustituye la serie histórica de las constituciones por una serie racional que incluye todas las constituciones posibles, de la autocracia a la democracia. Postula un «*ciclo constitucional* en el cual toda sociedad está llamada a moverse hasta su organización definitiva».[87] El ciclo es, a la vez, progresivo y no progresivo: «Podría decirse que, en la sucesión histórica de nuestras constituciones, hay una especie de progreso. Pero, una vez que la sociedad ha encontrado su equilibro y vive su vida normal, la constitución deja de cambiar y, desde ese punto de vista, ya no puede decirse que haya progreso».[88]

La idea que Proudhon se hace del progreso es compleja. Por un lado, rechaza su sentido histórico convencional. Las constituciones, por ejemplo, no evolucionan de una a otra con el tiempo para dar con formas sucesivamente mejores: «1789 no nos liberó, solo cambió nuestra miseria».[89] Por el otro, los ciclos constitucionales son indirectamente progresivos en la medida en que, con el tiempo, acaban por desplegar todos los aspectos que puede contener una constitución, proporcionando, de este modo, los elementos necesarios para componer la constitución final y equilibrada.

La historia de las revoluciones ilustra este proceso. Proudhon observa que la historia surge de las antinomias. Por eso mantiene que, «como el

---

86 *Ibíd.,* p. 359.

87 Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie du mouvement constitutionnel au XIXe siècle: contradictions politiques,* París, Librairie internationale, 1870, p. 80. Sobre la teoría histórica que Proudhon expone en su texto, véase Patrice Rolland, «Proudhon et les leçons de l'histoire constitutionnelle française», en *L'histoire institutionnelle et juridique dans la pensée politique,* Actes du XVIIe colloque de l'Association française des historiens des idées politiques, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2006, p. 408.

88 Proudhon, *Théorie du mouvement constitutionnel,* p. 130.

89 Proudhon, «Idée générale de la révolution au XIXe siècle», en *OC,* t. III, p. 153.

instinto de reacción es inherente a toda institución social, la necesidad de revolución es igualmente irresistible; que, sea el que sea, todo partido político puede a su vez convertirse, según las circunstancias, en expresión revolucionaria o expresión reaccionaria».[90] Occidente ha conocido tres revoluciones: la primera se llamó Evangelio, la segunda, en el siglo xvi, se llamó filosofía, y la tercera, que empezó en el xviii, se llamó contrato social.[91] Ninguna de ellas fue emancipadora: «¿Acaso no somos testigos, nosotros, la generación de 1848, de una corrupción peor que la de los peores días de la historia; de una miseria similar a la de los tiempos feudales; de una opresión de la mente y la conciencia; de un embrutecimiento de todas las facultades humanas, que excede todo cuanto hemos visto en épocas de la más espantosa barbarie?».[92]

La desesperación de Proudhon parece no tener límites. Pero la redención espera su hora: aunque sugiere continuamente que su pensamiento no tiene precedente, sueña, como sus contemporáneos, con terminar la historia en la armonía —si pueden superarse los inmensos obstáculos que se presentan—. Cree que la revolución de su tiempo es económica: «Como todas sus antecesoras, lo que ella nos aporta no es nada menos que una contradicción con el pasado, una especie de derrocamiento del orden establecido. Sin esta completa inflexión de los principios y creencias, no hay revolución, solo mistificación».[93] He aquí el destello de esperanza: un derrocamiento es concebible. Este movimiento hacia la salvación que puede borrar todos los fracasos anteriores depende en última instancia de la razón humana y, más específicamente, de la ciencia y la capacidad de cálculo: «La economía política no es en absoluto la ciencia de la sociedad, pero […] contiene los materiales de esta ciencia, del mismo modo que el caos antes de la creación contenía los elementos del universo; para llegar a la organización definitiva que parece ser el destino de nuestra especie en el globo, solo queda hacer la ecuación general de todas nuestras contradicciones».[94]

---

90 *Ibíd.,* p. 100.
91 Proudhon, «Toast à la Révolution», en *OC,* t. viii, pp. 399-400.
92 *Ibíd.,* p. 401.
93 *Ibíd.,* p. 402.
94 Proudhon, «Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère», en *OC,* t. ii, p. 410.

La vida normal de las constituciones[95] —el vocabulario es comtiano— seguirá a la revolución pacífica y permanente que espera Proudhon. Reaparecen aquí ideas familiares, sobre todo la de una «especie de progreso» que deriva de la producción de los conocimientos necesarios para forjar la nueva ciencia de la sociedad a la que se deberá la reconciliación en el fin de la historia. Podríamos estar oyendo a Comte, Saint-Simon, los *idéologues.* Pero, aunque se interesa vivamente por el proyecto sociológico comtiano, Proudhon lo critica con vehemencia:[96] nadie, según él, ha llegado aún a instituir la ciencia que detendrá la marcha del tiempo.

La visión de Proudhon, que rechaza la gracia cristiana para abrazar la creencia de que solo el hombre crea su propio destino, habría sido demasiado antropocéntrica para Maistre, que ve la Providencia como la guía de la historia. Sin embargo, algunos momentos clave de la concepción proudhoniana recuerdan a la filosofía tradicionalista de la historia. Primero, Proudhon cree que la revolución evoluciona a partir de la conservación y viceversa, idea que, pese a su denuncia de las «leyes históricas» —que censura que sus contemporáneos busquen—, evoca la idea maistreana y sansimoniana de la sucesión y alternancia de las edades. Segundo, Proudhon afirma más generalmente, como Maistre, que la historia surge de las antinomias. Y tercero —y este es tal vez el mayor legado del tradicionalismo a los pensadores de todo el espectro político—, Proudhon postula que lo moral y lo social preceden a lo político. Para él, como para el Senador de las *Soirées,* el fin de los días no tiene identidad política. Sencillamente, deriva de un orden que no se compra con sangre.

La filosofía de la historia de Comte

Si Proudhon no cree en las leyes de la historia, a Auguste Comte le ocurre todo lo contrario. Para el creador de la filosofía de la historia más sistemática y explicativa del siglo XIX francés, nada hay más real que tales categorías conceptuales. El tercer volumen del *Système de politique positive* (1853) está consagrado a la «dinámica social», expresión con la que Comte

---

95 Proudhon, *Théorie du mouvement constitutionnel,* p. 103.
96 Sobre la relación entre Comte y Proudhon, véase Pickering, *Auguste Comte,* t. III, pp. 85-91.

designa la historia, la cual, explica, es sustancialmente lo mismo que la sociología.[97] El «desarrollo de la humanidad» deriva del efecto combinado de la «inteligencia» y la «actividad», de manera que «la especulación siempre está esencialmente dirigida por la acción».[98] La historia culmina en «el ascendente del afecto sobre la acción y la subordinación de la teoría a la práctica».[99] El fin del tiempo humano, o el florecimiento final del positivismo, reavivará, pues, el fetichismo, la primera etapa de la historia que «[presidió] la cultura universal del sentimiento».[100]

Comte organiza la sucesión de los estadios de la historia según el sistema religioso que prevalece en cada uno de ellos: fetichismo, politeísmo conservador, politeísmo intelectual, politeísmo social, monoteísmo defensivo y revolución occidental. Cree que, como todo el género humano, él mismo progresa intelectualmente hacia el positivismo. Estos estadios son, pues, elaboraciones más positivas —en cuanto que más específicas— de las fases históricas que describiera por vez primera, en 1821, en su *Ley de los tres estados.* Según esta, la historia humana empieza con el gobierno de la teología y el régimen militar, y, en las ciencias, con la primacía de la astronomía y las matemáticas. Tras ello, un segundo estado metafísico y judicial da comienzo en el siglo XIV con la libertad de discusión y examen. Caracterizado por la supremacía epistemológica de la filosofía y el poder de los abogados, culmina en la Revolución francesa.[101] La física y la química son sus ciencias paradigmáticas. Al final de este estado, la Revolución precipita la «gran crisis», una etapa de transición que acabará con el establecimiento del positivismo industrial, cuando la sociología —o, en el pensamiento tardío de Comte, la moral— gobierne el conocimiento y los *industriels* y científicos —o, en la filosofía tardía de Comte, los sacerdotes— sean los reguladores de la sociedad. Estado orgánico final, el positivismo será el más científico y armonioso de los estados, así como el más religioso, pues, con el tiempo, «el hombre se hace cada vez más religioso».[102]

---

97 Comte, *Système de politique positive,* t. III, p. 3.
98 *Ibíd.,* p. 13.
99 *Ibíd.,* p. 502.
100 *Ibíd.,* p. 501.
101 Pickering, *Auguste Comte,* t. III, pp. 299-300.
102 Comte, *Système de politique positive,* t. III, p. 10.

El positivismo será, también, la más artística de las épocas. Comte jerarquiza las artes igual que las ciencias, pero invierte el criterio de valoración. Si son la sociología y la moral, las ciencias más empíricas, las más valoradas, es en cambio la poesía, el arte más general, la que domina la jerarquía artística, en la que encontramos, en orden descendente de importancia y generalidad, la música, la pintura, la escultura y la arquitectura.[103] La poesía es particularmente importante porque posee poderes morales y espirituales sin parangón. Poderes que heredará el poeta[104] del futuro, llamado a escribir las oraciones de la Religión de la Humanidad, verdaderas «obras de arte» que expresarán el carácter «poético» del oficio sacerdotal del positivismo.[105] La poesía, según Comte, recuerda a la antigua ciencia poética de las *Soirées,* el conocimiento más divino jamás poseído por la humanidad; en tanto que los poetas por los que suspira se parecen a los hierofantes celebrados por Ballanche, que clausurarán la historia reavivando los sentimientos con sus versos.

Comte desarrolla su filosofía de la historia a partir de Maistre y Saint-Simon. Esto puede apreciarse a tres niveles. Primero, en la forma: como sus dos maestros, Comte divide la historia en fases de orden y desorden, de síntesis y crítica. Segundo, en el método: también como ellos, Comte utiliza la narración histórica para establecer la verdad social. Considera empíricamente la realidad social sin recurrir a las matemáticas,[106] aunque se obsesione por el número tres[107] como el Conde de las *Soirées* y Olinde Rodrigues, que dedica la cuarta de sus *Lettres sur la religion et la politique* a la trinidad. Y tercero, en el contenido: Comte recuerda igualmente a Maistre y Saint-Simon al elogiar el catolicismo por haber mejorado ampliamente la suerte de las mujeres[108] y haber sido el primero en situar la moral por encima de la política.[109]

---

103 Pickering, *Auguste Comte,* t. II, p. 396.
104 *Ibíd.,* p. 404.
105 *Ibíd.,* p. 74.
106 Al rebajar las matemáticas, Comte se desmarca de los sansimonianos, que frecuentemente recurren a metáforas de ese tipo. Véase Antoine Picon, «Industrie et régénération sociale: les polytechniciens saint-simoniens», en <http://www.gsd.harvard.edu/wp-content/uploads/2016/06/picon-polytechniciens-saint-simoniens.pdf>. Consultado en septiembre de 2016. Buchez también expresa el progreso en términos matemáticos. Véase Isambert, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez,* p. 262.
107 Pickering, *Auguste Comte,* t. III, pp. 407-408.
108 *Ibíd.,* p. 201.
109 *Ibíd.,* t. II, p. 200.

El positivista considera que la Edad Media occidentalizó Europa —la «gran República Occidental»— elevando al máximo la libertad a través del orden.[110] Como Maistre y los menesianos, apoya la causa de la libertad educativa,[111] y, como estos y Saint-Simon, piensa que Iglesia y Estado deben separarse: «La separación de los poderes espiritual y temporal constituye […] el verdadero carácter de la plena madurez propia del organismo social, hasta entonces demasiado poco completo para que su existencia general fuera suficientemente apreciable».[112] Aunque *Du pape* no explicita esta opinión, es seguro que su argumento de que la libertad europea surgió de la lucha entre los poderes espiritual y temporal la alienta. Finalmente, por razones cartesianas Comte atribuye el progreso social a la naturaleza humana, como Maistre. El *Système* observa que «muchos animales nos superan […] en energía, en circunspección o en perseverancia, y quizá incluso en el conjunto de sus cualidades, sin por ello utilizarlas tanto como lo permite nuestra preeminencia intelectual y afectiva, sobre todo socialmente».[113] Para Comte como para Maistre, la humanidad se define por su infinita capacidad natural y esencial de mejorarse moral e intelectualmente con el tiempo.

El pensamiento histórico de Barbey d'Aurevilly

La filosofía de la historia de Barbey d'Aurevilly —mínima, antiprogresista, anticientífica— está en los antípodas de la de Comte. Las reflexiones de Barbey sobre la historia son un ejercicio de derogación que solo coincide con la sabiduría histórica del siglo en tres puntos. El primero es que las leyes históricas existen. El segundo, que la historia moderna es una sucesión de catástrofes que comienza con la Reforma. A diferencia de sus contemporáneos, sin embargo, Barbey asegura que estas catástrofes no pueden salvarnos. El siglo xviii es «el más profundamente falto de razón de todos los siglos». Y, aunque la Revolución francesa sea «satánica» como denunciara

110 Auguste Comte, *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité,* París, Garnier-Flammarion, 1966, p. 122.
111 Comte, *Système de politique positive,* t. iv, p. 259.
112 *Ibíd.,* t. ii, pp. 348-349.
113 *Ibíd.,* t. i, p. 724.

Maistre, tampoco es regeneradora. Peor: es corruptora. El pesimismo histórico de Barbey no tiene rival, y la historia aurevilliana no es más que un proceso de «desperdicio de sentido, declive irreversible, entropía»[114] tan desesperanzado que, en ocasiones, se ha atribuido a su dandismo.

Este pesimismo, no obstante, es indisociable del tercer punto de coincidencia histórica entre Barbey y sus contemporáneos: «Una impaciencia escatológica y [...] la nostalgia de una plenitud original, una edad de oro desparecida hace tiempo».[115] Barbey cree que los hombres no pueden hacer nada para preparar los tiempos por venir, pero pensar en esos tiempos le llena de las mismas esperanzas que entusiasman a Comte y los socialistas. Esta difusa euforia que el siglo XIX francés experimenta al pensar en el futuro es uno de los mayores legados de la filosofía maistreana de la historia. Porque, a pesar del contenido moral y social que sus intérpretes de toda índole han dado a lo que sucederá a este mundo, su parusía apenas entrevista, todos ellos han hablado de la historia solo para soñar con ese tiempo en que, por primera y última vez, el comienzo coincidirá con el fin en Dios —o, en términos comtianos, en la Humanidad-Dios.

El progreso por la intuición: Ballanche

La filosofía de la historia de Ballanche, dividida en tres edades, contrasta vivamente con las ambiciones científicas de Comte. Es un ejercicio inacabado en prosa poética que prefiere el mito a la historia y se contenta con vagas referencias a hechos históricos concretos. Empieza, antes de la caída, en una edad legendaria, cuando Oriente recibió el saber iniciático —es decir, la revelación primitiva de Schlegel— que llegó a Occidente en tiempos de Orfeo y cuyos contenidos complementan a las Escrituras. «Las tradiciones orientales», escribe Ballanche, «se convirtieron en los indispensables prolegómenos de la Biblia».[116] Su relación precisa con la herencia judeocristiana, no obstante, sigue siendo oscura. Una gran confusión temporal reina en los mitos antiguos, que fueron escritos para desorientar a los cronistas rigurosos y que reflejan la experiencia del tiempo en la alta Antigüedad,

---

114 Glaudes, «Barbey d'Aurevilly antimoderne», p. 23.
115 *Ibíd.,* p. 24.
116 Ballanche, *Prolégomènes,* p. 39.

cuando los personajes tenían simultáneamente diversas identidades: Helena, por ejemplo, representa la luna antes de ser la mujer de Menelao.

Propiamente, la historia empezó con una larga fase patricia, durante la cual «el hombre, es decir, la inteligencia, la esencia humana, fue expulsada del dominio de la eternidad para pasar al dominio del tiempo».[117] Los primeros patricios que vencieron los obstáculos naturales gobernaron este periodo. Cimentaron su dominio sobre una plebe numerosa manteniendo en secreto el saber primordial de la revelación y monopolizando lo sagrado junto con los derechos civiles, como el derecho al matrimonio y al entierro. Dios lo permitió porque quería instruir a la humanidad lentamente: esas sociedades eran «severas y rígidas, porque después de la caída fue necesario enseñar el sentimiento moral poco a poco».[118]

Acto seguido, Jesucristo abrió la décima fase de la historia al abolir la ley de castas[119] y revelar la igualdad espiritual de todos los hombres ante Dios. Dado que «el cristianismo [era] eminentemente antipático a la ley fundamental de la teocracia»,[120] la revelación dejó de ser un privilegio de clase para convertirse en un derecho humano. A pesar de ello, tuvieron que pasar dieciocho siglos antes de que la emancipación espiritual que el cristianismo predicaba empezara a entrar en las esferas sociales y políticas e instaurara la actual tercera edad de la historia, cuyo «verdadero fundador»[121] fue Fénelon. Si los reyes de Francia lo hubieran apreciado mejor —si el pequeño duque de Borgoña (1682-1712) hubiera vivido para aplicar los principios de *Télémaque,* si Luis XIV, en vez de quemarlos, hubiera leído con simpatía los manuscritos póstumos que contenían la pedagogía de Fénelon—, la Revolución tal vez no habría tenido lugar. Que haya estallado prueba que la transformación social ha llegado demasiado tarde y que ha tenido que consumarse violenta e ilegalmente,[122] y a fuerza de comprimir la historia humana en una sola generación.[123] Solo así ha podido abolirse la dominación de los patricios y la esclavitud.

117 *Ibíd.,* p. 32.
118 *Ibíd.,* p. 166.
119 *Ibíd.,* p. 57
120 *Ibíd.,* p. 56.
121 *Ibíd.,* p. 159.
122 *Ibíd.,* pp. 207-208.
123 McCalla, *A Romantic Historiosophy,* p. 259.

De sus contemporáneos, Ballanche es el único que rechaza la idea de que vive en una época de transición. «Yo también creo en una nueva era», escribe en referencia a Maistre, «pero esta era ya ha empezado. El siglo esperado existe ya. Las cosas hablan un lenguaje que es también una revelación de Dios».[124] La tarea pendiente no es, pues, completar la emancipación de la plebe, sino la más difícil de convertir a la humanidad en una raza de seres más inteligentes y compasivos que pueda soportar el saber iniciático contenido en todas las tradiciones del mundo. Esta espiritualización de la humanidad será beneficiosa para toda la cadena del ser, desde los animales, que serán domesticados —quizá para cumplir con Isaías 11:6—,[125] a las inteligencias más elevadas e invisibles.

Solo existe el progreso que profetizan los individuos de excepción; el progreso se detiene cuando tales individuos son incapaces de percibir el futuro. Napoleón fue el mayor genio y la «existencia más fuerte que haya aparecido en la tierra desde los tiempos primitivos»,[126] pero cayó por aferrarse a «ese espíritu de retraso que no muere jamás».[127] «Bonaparte no se sumergió en el futuro y el presente se le escapó. ¡Gran lección!».[128] Su deseo de dictar el presente es también la razón por la cual el Emperador se desarrolló moralmente menos de lo que habría podido hacerlo dadas sus capacidades intelectuales. «Si hubiera estado en un medio en el que hubiera dominado menos, o si hubiera sido menos el centro de la actividad, es verosímil que su sentimiento moral se hubiera desarrollado en razón del desarrollo de su inteligencia, lo que habría sido una de las más bellas armonías de este mundo».[129] La lección de la historia es que, para preparar el futuro, debe sentirse lo divino conjurando el más remoto pasado.

Eso es algo que puede hacerse practicando la ciencia empírica. A diferencia de Eckstein, no obstante, Ballanche no combina la ciencia con la intuición, que personalmente prefiere. Los *Prolégomènes* evocan a Varrón (116-1127 a. C.), quien, tras haber determinado la fecha de la fundación de Roma fruto de «largas y laboriosas investigaciones», supo que un astrólogo había llegado precisa-

---

124 Ballanche, *Prolégomènes,* p. 160.
125 «Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño será su pastor» (Biblia de Jerusalén).
126 Ballanche, *Prolégomènes,* p. 98.
127 *Ibíd.,* p. 195.
128 *Ibíd.,* p. 196.
129 *Ibíd.,* p. 98.

mente al mismo resultado «independientemente de toda ciencia cronológica».[130] Ballanche se identifica con el astrólogo. Elogia la geología y la lingüística como posibles vías hacia la revelación primitiva, pero piensa que la ciencia de su tiempo es demasiado incompleta y que él mismo ignora demasiado.

La reconstrucción ballanchiana procede, pues, a partir de un «pensamiento íntimo, divinamente asimilador, [que] saca su sustancia y su fuerza de todo lo que ha sido» y «tiende a convertirse en el primer elemento de toda civilización, es decir, una creencia».[131] Esta se encuentra sujeta bien a la palingenesia, bien a sucesivos renacimientos.[132] *Orphée* es, a la vez, la historia de un individuo mítico y de una tradición simbólica. Los Prolégomènes tratan de expresar «el gran pensamiento» del siglo[133] y acelerar la llegada de un tiempo en el que «la identidad de las cosmogonías será probada».[134] Pero eso no quiere decir que el cristianismo sea superado o anulado. Al contrario, única entre las tradiciones del mundo, la religión cristiana está exenta de palingenesia —de la misma manera que la Iglesia-papa de *Du pape* es la única institución de la historia que no está sujeta a los ciclos parabólicos de apoteosis y deterioro—. En el futuro, de hecho, el cristianismo se desvelará y expresará por completo, justo como Lamennais, Eckstein y Bonnetty esperaban lograr reuniendo hechos sagrados. A diferencia de los socialistas, exultantes ante el anuncio de las *Soirées* de una «tercera revelación», Ballanche reprocha a Maistre que espere nuevas profecías: «M. de Maistre espera un siglo nuevo, una nueva revelación: ¡entonces es que no sabe que el cristianismo lo ha dicho todo!».[135]

El fin de la teodicea tradicionalista: Lamennais contra Lacordaire

A tenor de la primera obra de Lamennais —las *Réflexions sur l'état de l'Église de France pendant le* XVIII*e siècle et sur sa situation actuelle* (1808), que

---

130 *Ibíd.,* pp. 43-44.
131 *Ibíd.,* p. v.
132 *Ibíd.,* p. 13.
133 *Ibíd.,* p. v.
134 *Ibíd.,* p. 35.
135 *Ibíd.,* p. 160. Sobre la negación de Ballanche de la posibilidad de una nueva revelación, véase McCalla, *A Romantic Historiosophy,* p. 129.

utiliza la ley de la alternancia para criticar la deserción revolucionaria del culto y apelar al renacimiento del clero bajo el Concordato—, no se puede predecir que su autor acabará por abandonar la historia. Una gran distancia separa este polémico texto de la filosofía universalista de la historia que Lamennais formula desde finales de los años treinta del siglo XIX. A diferencia de Bonnetty, que interpreta el *Essai sur l'indifférence en matière de religion* como un sistema filosófico que debe probarse empíricamente, Lamennais considera que el *Essai* es la introducción de un sistema filosófico nuevo. Y trata de exponerlo por primera vez en un manuscrito inédito hasta el siglo XX: el *Essai d'un système de philosophie catholique* (1830-1831), escrito en colaboración con Ballanche. Es una filosofía de la historia cristiana y especulativa cuya atrevida finalidad es abarcar «todo el orden del saber a través de un método completamente racional y sobre la base del más simple concepto del Ser»:[136]

> Los puntos en los que ahora coincidían Ballanche y Lamennais eran numerosos: todas las religiones son fundamentalmente idénticas; el cristianismo es la expresión de la tradición universal; es la voz de toda la humanidad, y particularmente de las masas; la esencia del cristianismo solo puede aprehenderse gradualmente; sus formas deben evolucionar con la humanidad, deshaciéndose progresivamente de la exclusividad social y racial hasta romper todas las barreras de clase y nación;[137] solo en y por el cristianismo puede realizarse la libertad para los individuos y las sociedades; el cristianismo purificado es verdaderamente la religión universal de la humanidad.[138]

La salvación de la humanidad a través de la historia se convierte en el fin último de una política centrada en la libertad y la igualdad que aspira, como *Du pape,* a reintroducir la religión en la sociedad solo para que los individuos puedan salir clandestinamente de la historia —es decir, para que se liberen interior y exteriormente—. En ningún lugar se hace más evidente la cualidad revolucionaria del conservadurismo primitivo que en este programa histórico-religioso y en su fracaso: Lamennais abandona esta perspectiva cuando no puede ponerla en marcha en el seno de la Iglesia.

A mediados de la década de los treinta del siglo XIX, la política de Lamennais se radicaliza hasta tal punto que abandona el providencialismo.

---

136 Reardon, *Liberalism and Tradition,* p. 83.

137 Es interesante que estas ideas evoquen la filosofía de la historia de los sansimonianos, que se convierten a la religión bajo la influencia de Ballanche.

138 McCalla, *A Romantic Historiosophy,* pp. 347-348.

«Toda intervención sobrenatural de Dios en la Creación es contradictoria»,[139] escribe en el *Esquisse d'une philosophie,* porque, como explicará más tarde en *De la société première et de ses lois,* «el Universo solo es [...] una gran sociedad»[140] cuya razón inmanente lo empuja a unirse a Dios. Dado que está gobernada por la voluntad, lógicamente la oración ya no es una «ley extraordinaria del mundo» capaz de alterar el curso de la historia, como lo era para los tres amigos de las *Soirées.* Ahora, puramente psicológica y antropocéntrica, sencillamente afirma el ser. Es un «medio de unión con Dios» que beneficia a los individuos[141] y que, sociológica e históricamente, carece de poder.

La filosofía tardía de Lamennais, no obstante, conserva ciertos motivos cristianos. Reminiscente de la obsesión trinitaria de Maistre, de los tradicionalistas y los sansimonianos, el *Esquisse d'une philosophie* afirma, por ejemplo, «que el dogma cristiano de la Trinidad, resultado del trabajo de la razón humana durante largos siglos y de su desarrollo progresivo, es todavía el punto más alto al que esta ha llegado en la ciencia de Dios».[142] Pero el cristianismo solo está presente como un vestigio de nociones abstractas, no como una tradición histórica, sagrada o profana. Y la filosofía de la historia ha desaparecido con él. «La obra de Dios se dilata», escribe Lamennais, tiende incesantemente a volver a él. Pero es un proceso sin fin. Bajo la «gran ley» que la gobierna, «la Creación [gravita] hacia Dios [...] acercándose a él gracias a un desarrollo eterno, como eternamente se acerca la curva a su asíntota sin alcanzarla jamás».[143] En contraste con el modelo de Lamennais en su *Imitatio,* este proceso de gravitación jamás se ve interrumpido por el advenimiento de un Cristo que altere la naturaleza de la sociedad humana. Tampoco la historia oscila ya entre la paz lograda por la fidelidad a las lecciones de Cristo y los cataclismos provocados por su violación. En pocas palabras, las paradojas de la historia ya no perturban el progreso tranquilo y lineal de los seres hacia su Creador.

En cambio, el universo jerárquico carente de historia concreta permanece hasta el final en la filosofía de la historia de Lamennais. El *Esquisse*

---

139 Lamennais, *Esquisse d'une philosophie,* en *OC,* t. xvi, p. 87.
140 Lamennais, *De la société première et de ses lois, ou De la religion,* en *OC,* t. xviii, p. 3.
141 *Ibíd.,* p. 190.
142 Lamennais, *Esquisse d'une philosophie,* en *OC,* t. xiv, p. xiii.
143 Lamennais, *De la société première et de ses lois,* p. 257.

habla de habitantes inteligentes del universo que ocupan un lugar más elevado que la humanidad en la cadena del ser: «Que no arrastren, como nosotros, un cuerpo de carne y hueso es la consecuencia de su misma elevación, de su menor limitación. Uno no debe imaginarse, sin embargo, que estén desprovistos de organismo o de un cuerpo en ese sentido; pero, comparados con nosotros, tienen una envoltura menos pesada y sentidos más sutiles, más desarrollados».[144] Al ayudar a la Creación a regresar a Dios actuando racionalmente sobre las formas de vida inferiores, las inteligencias superiores recuerdan a sus análogas de las *Soirées.*[145] Como también lo hace el Dios inmanente al que sirven, quien —sin guardar ya las distancias con su Creación como solía en las obras de Lamennais— ha vuelto a entrar «en la Naturaleza, su verdadero templo», para preparar el mundo para el «alumbramiento de una gran unidad» traída por una religión que será, a la vez, individual y social, humana y extrahumana, terrestre y extraterrestre. El progreso tranquilizador que Lamennais tanto deseaba en los años veinte y treinta del siglo XIX por fin ha llegado. Y es total, absoluto, homogéneo:

> No puede dudarse de que la vida se haya propagado en el seno de toda la Creación. Ciertamente, no es el atributo exclusivo de nuestro imperceptible planeta. El aliento divino llena el Universo y se manifiesta por todas partes en multitud de seres, que se elevan desde la organización más rudimentaria al sentimiento y el pensamiento, él mismo progresivo, sin fin, sin límite.[146]

Al final de los tiempos, este pensamiento capaz de desarrollarse a sí mismo será colectivo y democrático en su perfección final: «La filosofía, cuya necesidad siente hoy la humanidad, a la que espera con impaciencia, no será en absoluto la obra de uno solo, sino la obra de todos»,[147] y ayudará a hacer desaparecer el mal. La naturaleza de este mal es empero incierta. El *Esquisse* recuerda a Agustín de Hipona cuando asevera que, «considerado en sí, en su noción más general, el mal no es nada positivo, solo es un ser menor» que se origina en la materia.[148] Con más osadía, *De la société première et de ses lois* afirma que «no existe ni bien ni mal; solo hechos que

---

144 Lamennais, *Esquisse d'une philosophie,* en *OC,* t. XIV, p. 256.
145 Lamennais, *De la société première et de ses lois,* pp. 268-269.
146 Lamennais, *Esquisse d'une philosophie,* en *OC,* t. XIV, pp. 32-33.
147 *Ibíd.,* t. XIV, p. XXV.
148 *Ibíd.,* t. XV, p. 18.

se legitiman a sí mismos como tales»[149]. Paradójicamente, el pecado, principal agente histórico de las *Soirées,* es real, pero no puede ser comunicado ni reproducido.[150] La razón triunfante absorbe incluso los desastres naturales, ahora debidos más al orden natural que al castigo providencial: «Usted cree ver la ruina del mundo, solo asiste a su formación. El desorden aparente no es más que el propio orden establecido, mantenido por las leyes eternas que presiden el desarrollo del orden de Dios».[151] Mientras en el pensamiento maistreano las catástrofes son las significativas «épocas» que constituyen la historia, en la última teodicea de Lamennais no son más que accidentes pasajeros.

La evolución de la idea menesiana de la historia no solo señala los giros y vaivenes de la carrera intelectual de su autor, sino que resume también el auge y ocaso del pensamiento histórico francés decimonónico. La deshistorización es el corolario de la descristianización y, más generalmente, del declive de toda fe en la capacidad de la religión de organizar la sociedad. Refrenda esta observación el *Discours sur la loi de l'histoire* que el antiguo discípulo y colaborador de Lamennais, Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861), pronuncia en Toulouse en 1854. El *Discours* divide la historia, guiada por la Providencia, en seis «actos consumados»: el periodo de la «paternidad universal», o los veinte siglos de Adán a Moisés; el periodo de la «legislación universal», que empieza con Moisés y comprende los reinos de David y Salomón; el tiempo de Atenas y de la gloria de Roma, que presencia el nacimiento de la unidad política; el tiempo de Jesús y de los cinco siglos, que llega hasta Clovis, cuando se establece el cristianismo; la Edad Media, presidida por San Luis; la «época negativa», de Lutero a Voltaire; y la edad de la Revolución francesa, «cuando hoy se detiene la historia de la humanidad», que Lacordaire, siguiendo a Buchez, identifica con la consumación del cristianismo. También como Buchez, y obedeciendo a la convención mística ternaria, Lacordaire subdivide cada uno de sus periodos en tres edades: formación, apogeo y decadencia. Que una forma de dividir la historia según la religión y la Revolución se formule tan tarde sugiere que la fe de Lacordaire le permite preservar, rein-

149 Lamennais, *De la société première et de ses lois,* p. 150. Sobre la teoría menesiana del mal, véase Reardon, *Liberalism and Tradition,* p. 104.
150 Lamennais, *Esquisse d'une philosophie,* t. xv, p. 59.
151 *Ibíd.,* p. 21.

ventándola, una filosofía especulativa de la historia de más de medio siglo de antigüedad.[152]

Aun así, el *Discours* de Lacordaire, como el *Système* de Comte, terminado el mismo año, no dejan de ser excepcionales. Al final de la década de los años cincuenta del siglo xix, la regeneración social a través del espíritu ha pasado de moda y la historia filosófica se disuelve en beneficio del desarrollo universal.

* * *

Los primeros conservadores desean contrarrestar la voluntad revolucionaria de forzar a cada individuo a hacerse cargo de la historia. Contra el cambio histórico violento, apelan al desarrollo orgánico e imperceptible. Son las formas discretas de la contrarrevolución «angélica», según Maistre. Con el tiempo, sin embargo, se ven obligados a reconocer que la antirrevolución también es necesaria, que para hacer caer la Revolución es preciso combatirla, al menos en parte, con sus propias armas. Desde la primera década del siglo xix, el pensamiento histórico francés propone dos modelos de progreso moral en tensión recíproca: el primero, orgánico y contrarrevolucionario, es el modelo minoritario, preferido por el primer Maistre y el último Enfantin, y se caracteriza por las interacciones infinitesimales entre los individuos espiritualizados y las instituciones que los forman; el segundo, crítico y antirrevolucionario, está en consonancia con las *Soirées* y *Du pape,* empieza a cobrar importancia a mediados de los años veinte del siglo xix y persigue transformar la sociedad por medios religiosos —como difundir los conocimientos espirituales revelados por el estudio de la historia.

Ambos consideran que, en el proceso de salvación histórica, la profecía es indispensable, pero no la oración. Como actividad cuyo fin no es aportar nuevos conocimientos, la oración es impopular en una época que deposita su fe en la salvación por la revelación. Es cierto que Lamennais habla de ella, pero lo hace como un modo de afirmar el yo, no de agitar el universo; en tanto que Comte, como cabría esperar, la reduce a uno más de los hechos religiosos que pueden elaborar los poetas positivistas.

---

152 Véase Henri-Dominique Lacordaire, *Discours sur la loi de l'histoire, prononcé à la séance publique de l'assemblée de législation de Toulouse, le 2 juillet 1854*, en *id.*, *Œuvres politiques philosophiques,* t. vii de las *Œuvres complètes,* París, Jean de Gigord, 1913, pp. 259-293.

¿Debemos permanecer fuera de la historia para ser virtuosos o es mejor estar inmersos en ella con la esperanza de mejorarla? Esta es la cuestión a la que se enfrentan esos pensadores cuando consideran la historia como un proceso, bien de intensificación, bien de resolución de los conflictos políticos y sociales. Y casi todos responden proclamándose antirrevolucionarios, esto es, casi todos sugieren que la historia y la política deben trascenderse, ya a través de la religión, ya de un sustituto funcional de ella que reorganice la sociedad en armonía fuera del tiempo. Saint-Simon y Buchez desean que la historia del futuro pase por un cristianismo reformado; Comte y Enfantin piensan que es mejor crear una nueva religión; Proudhon anhela una nueva disciplina equilibrada por la razón; Ballanche pone el timón de la historia en manos de poetas dolientes que enseñen la sabiduría de todos los cultos; solo Barbey se desespera y no se digna dar un papel histórico a la religión. En este sentido, es el más ortodoxo —y, a pesar de su admiración por el autor de las *Soirées,* el menos maistreano— de todos, pues rechaza con firmeza apuntalar la religión con medios mundanos o medir la virtud por su capacidad de éxito y profecía.

La posteridad de Maistre sufre el desencanto espiritual que invade el pensamiento histórico desde comienzos del siglo XIX. Es el precio que paga por haber jugado al juego de la Ilustración y haber defendido la religión por sus usos. Los sansimonianos y Lamennais, cada uno a su manera, profanan la historia: los primeros creando una religión autodestructiva cuya ambición imposible es unir a la humanidad con una historiografía mágica; el segundo conjurando un mundo en reposo, sin males ni crisis. Lo sagrado se destruye al fundar la historia. Y, en 1854, solo Comte y Lacordaire siguen afirmando que el progreso humano obedece a leyes, a la vez, divinas y racionales.

Sea por influencia o por coincidencia, los tradicionalistas que tratan de reencontrar la revelación primitiva profesan un empirismo y un intuicionismo muy parecidos a los que Maistre expone en el *Examen de la philosophie de Bacon.* Pero, después de Maistre, los dos tipos de epistemología no volverán a encontrarse jamás en un solo sistema. Aun separados, sin embargo, la intuición y el empirismo tratan siempre de comprender lo sagrado a través del tiempo, buscando la inspiración profética en los orígenes de la humanidad y examinando el desarrollo de la espiritualidad a lo largo de las edades. La ironía de la empresa es que la tentativa de restaurar lo divino atándolo al mundo es el preludio de su disolución, de su transformación en política y metapolítica; en lo duradero y lo destruido, todo y nada.

CONCLUSIÓN
HISTORIA Y PARADOJA

Maistre reina en el pensamiento histórico francés durante casi sesenta años, lo que puede atribuirse en parte a su dominio de las paradojas. Como observó Emil Cioran, las paradojas son indispensables para la religión, y, en su esfuerzo por salvar el cristianismo, Maistre las practica con entusiasmo.[1] A esto cabe añadir que las paradojas vivifican la filosofía de la historia, que, en el siglo XIX, surge de las contradicciones que existen dentro de cada individuo y entre los grupos sociales. Esta conclusión tratará de describir las paradojas ínsitas en el corazón del pensamiento histórico de Maistre, con la voluntad de iluminar la unidad de sus múltiples hilos y de rastrear su influencia, apogeo y declive en el siglo XIX.

Las *Considérations sur la France,* primera obra magna de Maistre, empieza con una paradoja. A la célebre cita de Rousseau, «el hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado», Maistre responde: «Estamos todos atados al trono del Ser Supremo por una cadena flexible que nos sujeta sin someternos». Para Rousseau, la cadena es un objeto que hay que romper, un mal que hay que extirpar. Para Maistre, es «flexible» —una cualidad inesperada en una cadena—: sujeta y procura la libertad al mismo tiempo, controla a la humanidad mientras permite que se mueva. La historia transcurre en el espacio de incertidumbre delimitado por el alcance

1 Cioran, «Joseph de Maistre», pp. 12-13.

de la cadena. Nace de un juego entre un Dios omnipotente y la humanidad a la que libera y limita.

El juego entre la libertad y la sujeción está regulado por el pecado y el castigo. En los tiempos de justicia, las personas gozan de la mayor libertad posible y sus pecados se acumulan gradualmente. En los tiempos de castigo, el agravamiento de los pecados da pábulo a la liberación de las pasiones en un desorden creciente. Surge entonces una nueva paradoja. Como todas las filosofías cristianas de la historia, la de Maistre se preocupa seriamente por el destino individual. Como su creador, el Caballero de las *Soirées de Saint-Pétersbourg* está profundamente afligido porque, en este mundo, no todos los castigados son culpables y no todos los culpables son castigados. La religión prescribe que la recompensa celestial es suficiente para los justos, y Maistre está firmemente convencido de ello. Pero también percibe que, tras la Revolución, las recompensas en la otra vida ya no bastan a quienes están preocupados por su suerte en esta.

La doctrina de la reversibilidad de los méritos resuelve el dilema. El sacrificio es eficaz y la inmolación de los inocentes por los culpables es el lazo entre la salvación individual y el bien mundial. Más aún, el sacrificio es el acto que permite que la sociedad sobreviva, el puente entre lo particular y lo universal que hace posible la historia. Con el cristianismo, el sacrificio ya no es sangriento o meramente ritual: todo gesto de destrucción de la voluntad propia, todo aquietamiento de las pasiones individuales por el bien de la sociabilidad se convierten en sacrificio. Extendido, así, el dominio de la moral, el progreso puede avanzar indefinidamente.

La idea de que cualquiera podría imitar la oblación voluntaria de Cristo había sido un elemento fundamental del pensamiento cristiano desde la Antigüedad, pero el fervor imitativo creció durante la época barroca. La innovación de Maistre consiste en conferir poder social a la imitación sacrificial, en transformarla en el mecanismo de autorruina que le permite al hombre natural de Rousseau entrar en la sociedad, en hacer de ella la esencia universal de las relaciones sociales que Lamennais celebra en el *Esquisse d'une philosophie,* en redefinirla, al fin, como el motor de la historia. La iniciativa cosecha un asombroso éxito. Mucho después de que la filosofía especulativa de la historia periclitara en Francia, Durkheim todavía describe a la humanidad fragmentándose y dividiéndose cada vez más a medida que se civiliza, pues así es como debía alcanzar la interdependencia social

que según Comte imperaría en la sociedad positivista. Para Durkheim, tal interdependencia es mayor en las sociedades «avanzadas» u «orgánicas» que en las «mecánicas» o «primitivas», de suerte que, con el desarrollo de la civilización, crece también la necesidad de la violencia autoinfligida. Todo ello, en un proceso que se agrava en la medida en que ningún sacrificio basta para alcanzar la paz espiritual.

Aquí es donde Durkheim se separa de Maistre. Para este, la expiación continua a lo largo de la historia acaba granjeando a la humanidad el acceso a las esferas angelicales de la existencia, lo que al final extingue a la humanidad junto con la propia historia. Ante el sacrificio, Durkheim se revela estático y pesimista. Maistre, en cambio, es progresista y optimista, puesto que afronta el sacrificio del mismo modo que encara la religión en general: lo revoluciona, lo transforma en un instrumento que disminuye las vicisitudes de la historia y convierte las oscilaciones epocales en un progreso lineal como el de la Iglesia.

La dicotomía entre innatismo y empirismo es la fuente de la producción histórica en la epistemología de Maistre. El conocimiento de lo particular que la experiencia aporta a los individuos confirma, complementa y explicita el conocimiento de las ideas eternas grabadas en el corazón humano. Pero la adquisición del conocimiento es irregular, ya que está condicionada, a la vez, por la gracia divina y el deseo humano. Está sujeta a los imprevisibles actos de retribución y generosidad de Dios y a la volubilidad de las emociones humanas, de forma que, mientras la humanidad trata de recobrar con nuevos medios la revelación perdida, Dios reparte los descubrimientos y establece los límites de su búsqueda.

Llegamos aquí a la expresión más palmaria de la paradoja en el corazón de la historia maistreana: la idea de que el tiempo se divide en edades que se alternan sin cesar, aunque cada vez con menor intensidad, hasta que llegue el fin de los tiempos, cuando el universo se reintegrará en Dios. Maistre clasifica las edades históricas, bien según el conocimiento, bien según el estado espiritual de los individuos. Desde el punto de vista del conocimiento, hay edades de descubrimiento, o revelación, y edades de disertación, o repetición crítica. Desde la perspectiva de los individuos, esas dos edades corresponden a la preponderancia de un yo unido o de un yo dividido.

Esta concepción constituye el vínculo más íntimo entre el pensamiento histórico de Maistre y la filosofía de Saint-Simon. En la segunda parte

de este libro, hemos visto los distintos modelos de la sucesión histórica que elaboran el padre del socialismo industrial y sus variados discípulos. El grado en que esos modelos se inspiran en Maistre o son desarrollos independientes a partir de las mismas fuentes es algo que probablemente los historiadores no resolverán jamás. Lo que en cambio sí es seguro es que las tradiciones maistreana y sansimoniana responden a la Revolución con una filosofía de la historia que constituye buena parte del trasfondo intelectual común a derecha e izquierda en la primera mitad del siglo xix. De hecho, esa es justamente la teoría que permite el diálogo a través del espectro político. Cuando la «ley de la alternancia» deja sentado que la verdadera mejora de la humanidad se realiza a través de la moral y no de la política, la conversación entre tradicionalistas, socialistas y positivistas puede empezar.

Las edades críticas, sin embargo, están llamadas a disminuir con el tiempo, toda vez que la naturaleza humana —en contraste con la naturaleza animal— es tantear siempre sus límites, tratar de abandonar con denuedo su primigenia esfera de existencia. Los periodos de pecado pueden dar paso a la ignorancia y al olvido de lo universal, pero a la larga la recuperación de lo universal sobrepasa el olvido, porque esa es la esencia de la perfectibilidad. Los humanos aman al Dios que se afana en salvarlos y se esfuerzan siempre en tratar de alcanzar su conocimiento.

Los humanos, a su vez, tienen la capacidad de superarse a sí mismos porque habitan en la esfera del «más o menos», una zona gris entre lo que place a Dios y lo que la humanidad puede hacer: la esfera de lo normativo. En teoría política, ese «más o menos» corresponde a la «coacción indeterminada trascendente», a la creencia en que hay «normas preexistentes y fijadas» que son «en cierto modo indeterminadas».[2] La Iglesia de Maistre cumple con tales normas: integra las sociedades sin ser registrada jamás en sus constituciones, arbitra entre reyes y pueblos obedeciendo reglas no escritas. «Más o menos», en suma, es para Maistre el dominio de la libertad, una libertad graduable y condicional que no parece haberse estudiado hasta ahora. Maistre la describe en una carta a Bonald: «Entre las innumerables locuras del momento y de todos los momentos, hay una que es la madre de todas: es lo que llamábamos en la escuela el

---

2 David Lay Williams, «Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau», en *American Journal of Political Science,* 54, 2, 2010, p. 526.

protopseudos, el sofisma primitivo, capital, originario y sobre todo original; es creer que la libertad es algo absoluto y circunscrito que se posee o no se posee, y que no es susceptible *de más o de menos*».[3]

El dominio del «más o menos» no solo caracteriza la indefinible cualidad de la libertad humana, sino que defiende una variedad a la vez radical, tradicionalista y ultramontana de ella por la cual los individuos, las instituciones y los grupos pueden trascender las fronteras prescritas por Dios. En teoría política, esa es la clave del relativismo de Maistre, de su antiabsolutismo largamente desconocido, de su odio al despotismo y al imperialismo. Aunque con el tiempo, según conforma su actitud final hacia la monarquía, a sus ojos la importancia de ese dominio disminuye. Harto de la locura monárquica y de la pequeñez de su propia corte, el último Maistre se desmarca progresivamente de las monarquías temporales y se distancia del tradicionalismo. A medida que su Iglesia se convierte en una máquina revolucionaria y sus papas en los Robespierre del futuro, a medida que él trata de controlar las crisis políticas con creciente precisión, percibe el porvenir cada vez menos sujeto a lo indeterminado y a la divina oscuridad.

La razón maistreana se distingue significativamente de los dos modelos de razón que se generalizan durante la Ilustración francesa. Distanciado de la mecánica cartesiana, Maistre equipara la razón con el sentimiento espiritual. Y, contra el individualismo de Pierre Bayle, identifica lo racional con lo tradicional.[4] Aun así, lejos de adquirir las propiedades supuestamente estáticas de la tradición que está llamada a defender, la razón conservadora de Maistre surge de una naturaleza en cambio constante y opera como una fuerza histórica. Donde la razón ilustrada criticaba, calculaba o peroraba sobre los rasgos más característicos de las naciones y las sociedades, la razón maistreana abarca el mundo entero en su ser histórico y geográfico y se expresa a través del sentimiento, la religión, las costumbres, las instituciones, a través de cada faceta de la vida humana en suma, o, cuando se transmite verbalmente, a través de la plegaria, la profecía y la poesía. Al mismo tiempo, el espacio de la negociación y del ejercicio del poder propio de la política pierde su condición de principal lugar de la razón. La socie-

3 *OC,* t. XIV, p. 167. El énfasis es mío.
4 *Ibíd.,* p. 236.

dad, depositaria de la política y las constituciones, se inspira en Rousseau para convertirse en el objeto de un modo total y detallado de descripción racional, resueltamente diacrónico, cuyo futuro no puede conocerse del todo en el presente.

La causa de ello es la relativa debilidad de la razón humana, incapaz de predecir completamente la acción de la Providencia en el curso del tiempo. Eso explica que, aunque conozcamos todos los acontecimientos futuros gracias a la profecía, no seamos capaces de tejer con ellos un relato. Por eso, al contrario que los socialistas, los herederos tradicionalistas de Maistre solo esbozan instantáneas del futuro, visiones fulgurantes de tiempos mejores, sin dibujar jamás un cuadro acabado. La teoría de la historia maistreana posee ese mismo carácter fragmentario. No solo es implícita, escondida en discursos más generales que solo un lector atento es capaz desentrañar, sino que también es ocasionalista. Nos ofrece percepciones sobre los procesos y las épocas de la historia, que a veces describe con detalle, pero se resiste tenazmente a ser sistemática, convencida de que el conocimiento completo no es de este mundo y de que el exceso de conocimiento es catastrófico para los humanos —como demuestran las inimaginables «prevaricaciones» que siguieron a la revelación primitiva—. El pensamiento histórico de Maistre se concibe como una contribución a la misma historia del conocimiento que describe. Trata de ayudar a cumplir la tarea más urgente de la humanidad moderna: la recuperación de la revelación primitiva a través del estudio concienzudo, el perfeccionamiento espiritual y el sacrificio voluntario. Solo así la Providencia volverá a hablar y a conceder el conocimiento. Y solo así volverá a estar la humanidad cerca de los ángeles.

Pero volvamos a la razón. Para Maistre, las leyes eternas que Dios graba en los corazones, y que la razón guarda, otorgan a los individuos una prioridad moral y ontológica sobre la política. El bien no deriva de las luchas por el poder político; el depositario de la moral no es el espacio público. El bien emerge invariablemente de cada individuo como su tesoro natural e irreductible. Las consecuencias sociales de esta individualidad maistreana del bien son antitéticas a las propuestas por Rousseau, quien desea que los destinos individuales coincidan a la perfección con los de los colectivos que conforman. Los individuos de Jean-Jacques deben acomodarse a la sociedad y homogeneizarse mutuamente hasta el punto de acallar

su propia voluntad, de transferir a la sociedad la capacidad de culpa y expiación, de hacer moralmente prioritario lo político o, más precisamente, de disolver lo político en la moral pública.

Maistre reemplaza este modelo por otro en el que la historia emana de los individuos, de los colectivos y de Dios. Los individuos hacen la historia gracias a sus interminables conjeturas y a sus disposiciones espirituales: unidad o división, sacrificio o violencia desenfrenada. Las naciones, las instituciones, las constituciones y la Iglesia también hacen la historia, puesto que son movidas por «fuerzas» morales que aseguran su éxito, aunque con el tiempo se agoten como todo lo que es humano —con la probable excepción de la Iglesia, cuya «fuerza moral» es más divina que humana—. La historia, por último, emana de Dios, el educador de la humanidad que castiga y revela, el generador de las oportunidades y el provisor de las circunstancias.

Esto significa que las energías morales de la humanidad, individuales y colectivas, participan en un juego con Dios que impide que el destino colectivo prevalezca sobre el individual. Contrariamente a Rousseau, Maistre no persigue tanto construir una sociedad perfecta y armoniosa como salvar las almas individuales. Evidentemente, se preocupa por el destino de la sociedad y desea que los individuos sirvan a sus necesidades. Su teoría del sacrificio, en particular, tiene mucho en común con el ideal rousseauniano de socialización violenta, y su víctima cristiana tiene una capacidad de inmolarse por el bien común equiparable a la del ciudadano ideal de Rousseau. La diferencia estriba en que, paradójicamente, cuando la víctima maistreana trata de aniquilar su voluntad, no es capaz de destruirla. Al contrario, el deseo del bien, incluso —o sobre todo— al precio del sufrimiento, fortalece la voluntad y la reúne con la de Dios, y la deliberada negación de sí repara una volición truncada por el pecado. Los individuos y la moral priman sobre el dominio político, irreductible a pesar de su subordinación. Cuando sostiene estas opiniones, Maistre se convierte en una contradicción andante, es decir, en un católico antimístico, y probablemente ningún aspecto de su pensamiento lo identifica más que este como modernista —o lo separa más de Rousseau, contradictorio él mismo al ser un representante de la Ilustración que no solo desarrolla una política imbuida de misticismo, con su insistencia en la aniquilación de la voluntad

individual, sino que tiene también intensas experiencias místicas—.[5] En todo caso el antimisticismo de Maistre es, por supuesto, politizante. Desemboca en el rechazo del maquiavelismo y en la moralización de la política: pues solo una preocupación genuina por el bien común puede evitar la desdicha humana a través de los siglos.

La teoría maistreana de que la historia y la violencia surgen de voluntades quebradas resitúa el problema del mal en el individuo. Maistre rehúsa atribuir al mal cualquier otra causa que no sea el pecado original, poniéndose, de este modo, del lado de la deontología de la moral. En este punto, es el enemigo acérrimo de la Ilustración, el debelador de la tesis de que la felicidad humana depende de la reforma institucional, y el adversario irreconciliable del Rousseau que pretende que el mal es, en parte, fruto de las circunstancias y el contexto. Pero Maistre no se contenta con atacar. También adapta la vieja teoría de los individuos como agentes morales al nuevo marco de la filosofía de la historia. Ese gesto abre una posibilidad asombrosa. Ahora, por vez primera —una vez que las acciones individuales concertadas hayan logrado poner fin a la historia—, quizá podrá erradicarse completamente el mal moral. Cuando eso ocurra, ¡la política se desvanecerá! He ahí el sueño que enciende la imaginación de los intérpretes decimonónicos de Maistre.

De todos modos, la política de Maistre sigue siendo, al menos en principio, algo que solo Dios decreta, que los hombres no pueden crear ni organizar. Su Iglesia del futuro solo se enfunda el gorro frigio en momentos extraordinarios. Al contrario que Saint-Simon y sus discípulos, Maistre nunca defiende que los soberanos temporales obedezcan a la autoridad espiritual, salvo en tiempos de crisis, cuando no queda otro recurso. Nunca recomienda que los sacerdotes gobiernen las naciones o que la religión sea reformada para contener y absorber la política. Maistre puede haber perdido la esperanza en los reyes, los líderes revolucionarios y toda índole de hombres políticos, pero jamás propone reemplazarlos por otra clase de hombres, como sí harán los pensadores en la estela de Saint-Simon.

La estrategia sansimoniana de arruinar la política a través de la sexualidad, inspirada por su propia llamada a un renacimiento clerical, lo habría

---

5 Carolina Armenteros, «The Mystical Rousseau», en *The Dorchester Review,* 4, 2, 2014, pp. 105-108.

igualmente horrorizado. La «vida de abandono» de Enfantin instituye una religión hedonística en la que las relaciones sexuales, más que la política, absorben las energías morales del individuo, hasta el punto de que el individuo social ya no es el hombre o la mujer, sino la pareja que ambos forman. Con el fin de sacralizar la sexualidad para destruir la política, los sansimonianos titulan la quinta de sus *Lettres sur la politique et la religion:* «Identité de la *politique* et de la *religion*»; —un título que Maistre habría reprobado, aunque solo fuera porque siempre insistió en la autonomía de la política, aun subordinada a la moral y a la religión, y por su defensa en *Du pape* del tenso equilibrio entre las dos cabezas del águila, la misma defensa que preparará la lucha de Lamennais por la separación de la Iglesia y el Estado.

Enfantin y sus discípulos invierten la teoría maistreana del sacrificio al hacer de la sexualidad un antisacrificio, un medio de superar completamente la violencia, de transformar a los individuos en parejas fusionales, aunque transitorias, que mantienen relaciones fluctuantes con la sociedad. En la medida en que Enfantin está convencido de que hombres y mujeres serán felices así, se preocupa por el destino individual. Pero, en la medida en que sus individuos sociales son en realidad parejas, su variedad de socialismo elimina al individuo tal como se ha conocido hasta ahora. Y, al hacerlo, parece eliminar la política.

A este respecto, en las antípodas de Enfantin está Comte, un defensor de la familia patriarcal que aborrece el amor libre,[6] prohíbe el divorcio, condena «todas las utopías actuales», así «como las precedentes», por estar «profundamente entregadas a las aberraciones antidomésticas»[7] y elogia el cristianismo, como Maistre, porque mejora la condición femenina al santificar la monogamia permanente.[8] De hecho, inspirado en los primeros cristianos —y probablemente en su propia relación platónica con Clotilde de Vaux—, Comte llega incluso a abogar por el celibato dentro del matrimonio como la mejor vía hacia la perfección moral.[9] Aun así, el positivismo también redefine el individuo, pues, aunque Comte se preocupa más

---

6 Pickering, *Auguste Comte,* t. II, p. 379.
7 Comte, *Système de politique positive,* t. II, p. 178.
8 Löwith, *Meaning in History,* p. 77.
9 Pickering, *Auguste Comte,* t. III, p. 324.

bien poco del destino individual, en su sistema imagina un individuo que desea con todas sus fuerzas convertirse en objeto de conmemoración colectiva. Todo lo cual no impide que, también en este caso, la religión sustituya a la política, puesto que la Religión de la Humanidad regenera cada alma, acercándola todo lo posible a la perfección y minimizando la necesidad de espacios públicos para la afirmación de la voluntad. Paradójicamente, en general, cuando sitúan lo espiritual por encima de lo temporal, los herederos de Saint-Simon se muestran mucho más intrépidos que Maistre.

Así las cosas, es lógico que el pensamiento histórico maistreano se extinga en el socialismo y el positivismo. Ambos sistemas están menos interesados en las causas y el proceso de la historia que en la edad de oro que ha de clausurarlos, un tiempo sin conflicto ni contradicciones y, por tanto, sin atributos. Esta utopía final inspira también la tendencia a poner fin a la historia que Maistre discierne tempranamente en el pensamiento de Lamennais, cuando el saboyano aconseja al bretón desconfiar de su doctrina del sentido común. Barbey d'Aurevilly habría calificado el consejo de profético, ya que las obras de Lamennais de la década de los años veinte del siglo XIX prefiguran su futura apostasía. Completamente concentradas en las verdades generales, tales obras desconocen la paradoja y buscan describir la sociedad antes que detallar las tensiones que el individuo mantiene con ella. El abandono menesiano de la historia es la conclusión lógica de una filosofía de la historia que, si una vez fue cristiana, dejó de serlo y, a la vez, de existir al despreocuparse del individuo.

Por el contrario, los tradicionalistas que permanecen fieles a sí mismos —Ballanche, Eckstein— siguen concentrándose en lo particular hasta el punto de considerar a los individuos ejemplares —el Orfeo de Ballanche, su Hébal y su *homme sans nom,* la Mercédès de Eckstein— como símbolos y agentes de la historia humana y nacional. Su vibrante historia rebosa de paradojas. Y, aunque algún día llegará a su fin, no lo hará por un designio humano. Ciertamente, la historia podrá reducirse a su mínima expresión y el futuro podrá adivinarse parcialmente, pero la violencia no desaparecerá jamás y el porvenir no se comprenderá en su totalidad hasta que se haya hecho presente, un presente eterno que será la asunción providencial del fin de los tiempos. La ciencia religiosa de Gerbet, de Eckstein y de Bonnetty es, pues, una simple auxiliar de la polémica en la que ellos defienden el crecimiento espiritual del individuo que poco tiene que ver con la cien-

cia religiosa de Saint-Simon y sus herederos, ese instrumento masivo de reorganización social. Y todavía queda una paradoja, ya que, desde la perspectiva católica —de hecho, desde la perspectiva de todas las grandes religiones con la posible excepción del protestantismo—, el misticismo o el proceso de unión espiritual con Dios es el corazón de la religión, por cuanto esta se refiere a lo sublime, a lo indecible, a aquello que no puede explicarse con palabras y que la ciencia solo degrada, como Maistre no deja de repetir a pesar de su antimisticismo. Una paradoja que empieza con el propio Maistre, quien expone sus «tesoros de erudición»[10] en voluminosas composiciones mientras condena la escritura y el conocimiento especializado, quien se somete por completo a los imperativos de la historia mientras abriga la esperanza de promover su abandono.

Cuando el socialismo utópico muere finalmente en 1848, se lleva consigo a la tumba la rama francesa de la filosofía especulativa de la historia. Aunque su agonía ha empezado mucho antes. Al orientarse hacia la última fase de la historia, al concebir sociedades perfectamente apacibles, Comte y los sansimonianos rompen la cadena entre los individuos y el trono de Dios que existe en la filosofía de la historia de Maistre. El año 1848 acelera este desencadenamiento —y esta sumisión de la humanidad a las necesidades de la civilización y a las leyes de la sociedad—. Es este fin de la historia el que permite a Durkheim fundar su sociología, que, a pesar de su deuda con Comte, suprime la Ley de los tres Estados asumiendo implícitamente que algo parecido a la última edad ha llegado. Pero todavía es una edad capaz de historia: al renunciar a la ambición de detener el tiempo, Durkheim se asemeja a los tradicionalistas y refleja el desencanto de su época.

Por otro lado, la idea marxiana de la historia como salvación está fuertemente en deuda con la filosofía de la historia de los predecesores utópicos de Marx, por mucho que este último ocultara la influencia que ellos tuvieron sobre su propio pensamiento. Aunque el torrente marxiano de la historia que arrastraba a los individuos se preocupaba muy poco por su devenir, y en este sentido ya no podía decirse cristiano de manera alguna, dicho torrente era, a la vez, salvífico y moralmente progresista. En este sentido, se

10 S. Zikhariev citado por Robert Triomphe, *Joseph de Maistre,* p. 276.

diferenciaba menos de los modelos tradicionalistas de la historia de lo que a Maistre y a Marx les hubiera gustado reconocer. En cuanto a la soteriología histórica, esta continuó, por supuesto, disfrutando de una fortuna creciente en Alemania, y en nuestros propios días ha alcanzado una culminación impresionante en la filosofía de Habermas.[11] Pero tuvo muy poca descendencia en Francia después de 1848, y probablemente ninguna después de 1854.

Una última consideración. Al contribuir al nacimiento de la normalidad sociológica y del hecho social, la filosofía maistreana de la historia ofrece a la posteridad su legado más perdurable. Maistre se cuenta entre los primeros, si no es incluso el primero, en sugerir que los hechos se traten como los peones de un juego entre Dios y la humanidad en el que se dirime la organización del azar y la determinación de la normalidad. Ese es el juego que provoca las reflexiones pelagianas de la contrarrevolución, ese revoltoso retoño de la Ilustración que, aun denunciando los extravíos de la razón, porfía en establecer la racionalidad de la historia. Y es en parte a Maistre, el teórico de la historia más profundo y más influyente de la generación contrarrevolucionaria, a quien debemos nuestra convicción cuestionada, pero persistente, de que reflexionar sobre la historia, recuperar hechos históricos y consagrarse a la historia como disciplina no solo puede ayudar a despejar senderos por los que encaminar a la humanidad, sino también a mejorarnos, interiormente, a nosotros mismos.

11 Véase Quentin Skinner, *«Habermas' Reformation», en The New York Review of Books,* 7 de octubre de 1982.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Manuscritos

MAISTRE, Joseph de, *Pisma znamenitich inostrantsev k grafu S. S. Uvarovu 1810-1852*, Museo Estatal de Historia, Moscú, pp. 62-82.

MAISTRE, Joseph *et alii, Archives de Joseph de Maistre et de sa famille,* CD-ROM de los Fonds de Maistre, Archivos departamentales de Saboya, 1996.

Fuentes impresas

Annales de philosophie chrétienne, 16 vols., 164 t., París, 1830-1913.

ARLÈS-DUFOUR, François Barthélemy, Arthur Enfantin, César Lhabitant, Laurent de l'Ardèche, Henri Fournel y Adolphe Guéroult, «Notice historique», en Claude-Henrí de Saint-Simon y Prosper Barthélemy Enfantin, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* París, E. Dentu, 1865-1878, t. v.

BACON, Francis, *Œuvres de François Bacon, chancelier d'Angleterre,* Antoine Lasalle (trad. y ed.), Dijon, Frantin imprimeur, 1799-1803.

BALLANCHE, Pierre-Simon, *Prolégomènes. Essais de palingénésie sociale,* París, Jules Didot, 1827.

BALLANCHE, Pierre-Simon, *Orphée. Essais de palingénésie,* París, Jules Didot, 1829.

BALLANCHE, Pierre-Simon, *Antigone. L'homme sans nom,* París, H.-L. Delloye, 1841.

BALLANCHE, Pierre-Simon, *La ville des expiations,* París, H. Falque, 1907.

Ballanche, Pierre-Simon, *Essai sur les institutions sociales considérées dans leurs rapports avec les idées nouvelles,* en Georges Navet (ed.), *Corpus des œuvres de philosophie en langue française,* París, Fayard, 1991.

Barbey d'Aurevilly, Jules, *Les prophètes du passé,* París, Louis Hervé, 1851.

Barbey d'Aurevilly, Jules, *Œuvres critiques complètes,* Pierre Glaudes y Catherine Mayaux (eds.), París, Les Belles Lettres, 2004-2009.

Barthelet, Philippe (ed.), *Joseph de Maistre,* Ginebra, L'Âge d'Homme, 2005.

Baston, Guillaume-André-René, *Réclamations pour l'Église de France et pour la vérité, contre l'ouvrage de M. le Cte de Maistre intitulé «Du pape», et contre sa suite, ayant pour titre, «De l'église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife»*, París, s. e., 1821.

Bautain, Louis, *La religion et la liberté considérées dans leurs rapports,* París, Périsse frères, 1848.

Bazard, Saint-Amand (ed.), *Aux chefs des églises des départements: religion saint-simonienne, 1830-1836*, París, Publications saint-simoniennes, 1830-1836.

Bazard, Saint-Amand *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année, 1829*, Célestin Bouglé y Élie Halévy (eds.), París, Marcel Rivière, 1924.

Bergier, Nicolas-Sylvestre, *Le déisme réfuté par lui-même, ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau, en forme de lettres,* París, Humblot, 1766.

Bergier, Nicolas-Sylvestre, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différens siècles,* París, Moutard, 1780.

Bergier, Nicolas-Sylvestre, *Dictionnaire de théologie,* Besançon, Outhenin-Chalandre, 1843.

Bernard, Jean-Frédéric y Bernard Picart, *The Religious Ceremonies and Customs of the Several Nations of the Known World,* Londres, Hartford, 1731-1739.

Bernoulli, Jacob, *Ars conjectandi, opus posthumum. Accedit Tractatus de seriebus infinitis, et epistola gallice scripta de ludo pilae reticularis,* Basilea, Thurneysen, 1713.

Bérulle, Pierre de, *Œuvres complètes,* Michel Dupuy (ed.), París, Cerf, 1995-1997.

Blacas, Pierre-Louis-Jean-Casimir de, Ernest Daudet y Joseph de Maistre, *Joseph de Maistre et Blacas: leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié, 1804-1820*, Ernest Daudet (ed.), París, Plon, 1908.

Blanc de Saint-Bonnet, Antoine, *De l'unité spirituelle, ou De la société et de son but au-delà du temps,* París [1841].

Blanc de Saint-Bonnet, Antoine, *De la douleur,* París, Victor Palmé, 1878.

Bonald, Louis de, *Lettres à Joseph de Maistre,* Michel Toda (ed.), Étampes, Clovis, 1997.

Bonnet, Charles, *Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et l'état futur des êtres vivans,* Ginebra, C. Philibert & B. Chirol, 1769.

Bonnet, Charles, *Œuvres complètes,* Ginebra, Slatkine, 1982.

Bonnetty, Augustin, «Prospectus», en *Annales de philosophie chrétienne,* 1830-1913, t. i.

Bonnetty, Augustin, *Table alphabétique et raisonnée de tous les auteurs sacrés et profanes qui ont été découverts et édités récemment dans les 43 volumes récemment publiés par S. E. le cardinal Mai,* París, Moquet, 1850.

Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin, *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité,* París, Paulin, 1833.

Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin y Pierre-Célestin Roux-Lavergne, *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*, París, 1834-1838.

Burke, Edmund, *Burke: Pre-Revolutionary Writings,* Ian Harris (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Chateaubriand, François-René de, *Œuvres de Chateaubriand,* París, Dufour, Mulat & Boulanger, 1860-1863.

Comte, Auguste, *Système de politique positive,* París, L. Mathias, 1851-1854.

Comte, Auguste, *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle en treize entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité,* París, Garnier-Flammarion, 1966.

Condillac, Étienne-Bonnot de, *Dictionnaire de synonymes,* en Georges Le Roy (ed.), *Œuvres philosophiques de Condillac,* París, Presses universitaires de France, 1951.

D'Alembert, Jean Le Rond y Denis Diderot (eds.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers,* Neufchâtel [París], 1751-1772.

Delolme, Jean-Louis, *La constitution de l'Angleterre, ou État du gouvernement anglais comparé avec la forme républicaine et avec les autres monarchies de l'Europe,* Ámsterdam, Van Harrevelt, 1771.

Delolme, Jean-Louis, *Sur deux traductions nouvelles de «l'Imitation de J. C.» et principalement sur celle de M. Genoude, lettre d'un docteur en théologie à M. l'abbé de Bonnev… à Vienne,* s. e., s. f.

Diderot, Denis, «Génie», en Jean Le Rond D'Alembert y Denis Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. vii, pp. 581-584.

Dubos, Jean-Baptiste, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules,* París, Osmont, 1734-1735.

Eckstein, Ferdinand, *Le catholique,* París, 1826-1829.

Eckstein, Ferdinand, *De l'Espagne: considérations sur son passé, son présent, son avenir, fragments,* París, Bourgogne & Martinet, 1836.

Enfantin, Barthélemy Prosper, Économie politique et politique: *religion saint-simonienne. Articles extraits du* Globe, París, Bureau du Globe, 1831.

Enfantin, Barthélemy Prosper, *Correspondance philosophique et religieuse, 1843-1845*, París, Lacrampe fils & Cie., 1847.

Enfantin, Barthélemy Prosper, *Réunion générale de la famille. Enseignements du Père Suprême,* París, Librairie saint-simonienne, 1832.

Enfantin, Barthélemy Prosper y Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, précédées de deux notices historiques et publiées par les membres du Conseil institué par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés,* París, E. Dentu & E. Leroux, 1865-1878.

Examen critique d'une traduction nouvelle de «l'Imitation de Jésus-Christ» par M. de La Mennais ou M. de La Mennais convaincu de plagiat, París, Dentu, 1824.

Fénelon, François de Salignac de La Mothe, *Les aventures de Télémaque,* Jacques Le Brun (ed.), París, Gallimard, 1995.

Gerbet, Philippe, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique,* París, Bureau du «Mémorial catholique», 1829.

Gerbet, Philippe, *Conférences de philosophie catholique: introduction à la philosophie de l'histoire,* París, Bureaux de l'agence générale pour la défense de la liberté religieuse & chez Eugène Renduel, 1832.

Giraud, Sylvain-Marie, *De l'union à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa vie de victime. Traité de l'esprit et de la vie de victime considérés comme fondements du caractère essentiel de la vie chrétienne, suivi de divers sujets relatifs à la perfection de la vie chrétienne,* París, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932.

Giraud, Sylvain-Marie, *Prêtre et hostie: Notre-Seigneur Jésus-Christ et son prêtre considérés dans l'éminente dignité du sacerdoce et les saintes dispositions de l'état d'hostie,* París, 1885.

Grivel, Fidèle de y Joseph de Maistre, *Religion et mœurs des russes,* Ivan Gagarin (ed.), París, E. Leroux, Bibliothèque slave elzivirienne, 1879.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature,* Londres, Penguin, 1969.

Hume, David, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688*, Indianápolis, Liberty Fund, 1983, t. i. En The Online Library of Liberty, <http://oll.libertyfund.org/titles/695>. [Consultado en septiembre de 2016].

Jaucourt, Louis de, «Sacrifice», en Jean Le Rond D'Alembert y Denis Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. xvi, pp. 478-484.

Jaucourt, Louis de, «Victime artificielle», en Jean Le Rond D'Alembert y Denis Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. xvii, p. 243.

Jaucourt, Louis de, «Victime humaine», en Jean Le Rond D'Alembert y Denis Diderot (eds.), *Encyclopédie,* t. xvii, pp. 240-243.

Kant, Immanuel, *Métaphysique des mœurs,* trad. Alain Renaut, París, GF-Flammarion, 1994.

Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* trad. Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016.

Lacordaire, Henri-Dominique, *Conférences de Notre-Dame de Paris,* A. Chauvin (ed.), París, Garnier, 1912-1914.

Lacordaire, Henri-Dominique,*Discours sur la loi de l'histoire, prononcé dans la séance publique de l'assemblée de législation de Toulouse, le 2 juillet 1854*, en *id.*, *Œuvres politiques philosophiques,* París, Jean de Gigord, 1913, t. vii, pp. 259-293.

Lamartine, Alphonse de, *Souvenirs et portraits,* París, Hachette, Furne, Jouvet, Pagnerre, 1874.

Lamennais, Félicité Robert de, «Sur un ouvrage intitulé *Du pape*», en *Le défenseur,* junio, julio y septiembre de 1820.

Lamennais, Félicité Robert de, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil,* París, Bureau du «Mémorial catholique», 1826.

Lamennais, Félicité Robert de, Carta a la condesa de Senfft, 8 de octubre de 1834, en Philippe Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre,* p. 569.

Lamennais, Félicité Robert de, *Les discussions critiques: journal de la crise mennaisienne, genèse et édition du manuscrit 356 de la bibliothèque universitaire de Rennes,* Louis Le Guillou (ed.), París, Armand Colin, 1967.

Lamennais, Félicité Robert de, *Correspondance générale,* Louis Le Guillou (ed.), París, Armand Colin, 1973-1981.

Lamennais, Félicité Robert de, *Œuvres complètes,* Louis Le Guillou (ed.), Ginebra, Slatkine, 1980-1981.

Laverdant, Gabriel-Désiré, «Un aigle socialiste», en Philippe Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre,* pp. 746-747.

Le conservateur, 9 vols., 105 t., París, 1818-1821.

Le défenseur, París, Nicolle, 1820.

Lerminier, Eugène, «L'interprète du passé», en Philippe Barthelet (ed.), *Joseph de Maistre,* p. 747.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding,* Londres, Thomas Tegg, 1825.

Maistre, Constance de, *Des différents états que les filles peuvent embrasser, et principalement du célibat, des motifs de s'y fixer, et des moyens d'y vivre saintement même au milieu du monde,* Aviñón, Séguin Aîné, 1827.

Maistre, Joseph de, *Examen de la philosophie de Bacon,* en Œuvres complètes de Joseph de Maistre, t. vi.

Maistre, Joseph de, Éloge de Victor-Amédée III, duc de Savoie, roi de Sardaigne, de Chipre et de Jérusalem, prince de Piémont, etc., Chambéry, s. e., 1775.

Maistre, Joseph de, *Lettres et opuscules inédits du Cte Joseph de Maistre, précédés d'une notice biographique par son fils, le Cte Rodolphe de Maistre,* París, A. Vaton, 1851.
Maistre, Joseph de, *Correspondance diplomatique de Joseph de Maistre, 1811-1817*, Albert Blanc (ed.), París, Michel-Lévy frères, 1860.
Maistre, Joseph de, *Mémoires politiques et correspondance diplomatique de Joseph de Maistre, avec explications et commentaires historiques par Albert Blanc,* Albert Blanc (ed.), París, Michel Lévy, 1864.
Maistre, Joseph de, *Œuvres complètes de Joseph de Maistre,* Ginebra, Slatkine, 1979 [Lyon, Vitte et Perrussel, 1874-1877].
Maistre, Joseph de, *Les carnets du comte Joseph de Maistre, livre journal 1790-1817*, Xavier de Maistre (ed.), Lyon, Emmanuel Vitte, 1923.
Maistre, Joseph de, Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons, Antoine Faivre y Jean Rebotton (eds.), Ginebra, Slatkine, 1938.
Maistre, Joseph de, *Mémoire au duc de Brunswick,* en Écrits maçonniques de Joseph de Maistre et de quelques-uns de ses amis francs-maçons, Antoine Faivre y Jean Rebotton (eds.), Ginebra, Slatkine, 1938.
Maistre, Joseph de, *Du pape,* Jacques Lovie y Joannès Chetail (eds.), Ginebra, Droz, 1966.
Maistre, Joseph de, *Joseph de Maistre: œuvres,* Antoine Faivre y Jean Rebotton (eds.), Ginebra, Slatkine, 1983.
Maistre, Joseph de, *Joseph de Maistre: écrits sur la Révolution,* Jean-Louis Darcel (ed.), París, Presses universitaires de France, 1989.
Maistre, Joseph de, *De la souveraineté du peuple: un anti-contrat social,* Jean-Louis Darcel (ed.), París, Presses universitaires de France, 1992.
Maistre, Joseph de, *Les soirées de Saint Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence,* Jean-Louis Darcel (ed.), Ginebra, Slatkine, 1993.
Maistre, Joseph de, *An Examination of the Philosophy of Bacon,* Richard A. Lebrun (ed.), Montreal, McGill- Queen's University Press, 1998.
Maistre, Joseph de, *Considérations sur la France,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* París, Robert Laffont, 2007.
Maistre, Joseph de, Éclaircissement sur les sacrifices, en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* París, Robert Laffont, 2007.
Maistre, Joseph de, *Joseph de Maistre: œuvres, suivies d'un Dictionnaire Joseph de Maistre,* Pierre Glaudes (ed.), París, Robert Laffont, 2007.
Maistre, Joseph de, *Tratado sobre los sacrificios,* trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Sexto Piso, 2009.

Maistre, Joseph de, *Sobre la soberanía popular: un anti-contrato social,* trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.
Maistre, Joseph de, *Consideraciones sobre Francia,* trad. Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.
Mallet, Edme, «Anthropophages», en D'Alembert y Diderot, *Encyclopédie,* t. i, p. 498.
Mill, John Stuart, *Auguste Comte and Positivism,* Cirencester, Echo Library, 2005.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de, *De l'esprit des lois,* Laurent Versini (ed.), París, Gallimard, 1995.
Novalis, Friedrich von Hardenberg, *Werk und Forschung,* Herbert Uerlings (ed.), Stuttgart, Metzler, 1991.
Orígenes, *Entretien d'Origène avec Héraclide,* Jean Scherer (ed.), París, Cerf, 1960.
Ozanam, Frédéric, *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon,* s. e., 1831.
Ozanam, Frédéric, *Deux chanceliers d'Angleterre: Bacon de Vérulam et S. Thomas de Cantorbéry,* París, Debécourt et Périsse frères, 1836.
Platón, *Les lois,* trad. E. Chambry, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/loislivre6.htm>. [Consultado en septiembre de 2016].
Platón, *Las leyes,* trad. José Manuel Ramos Bolaños, Madrid, Akal, 1988.
Pompéry, Édouard de, *Théorie de l'association et de l'unité universelle de C. Fourier. Introduction religieuse et philosophique,* París, Capelle, 1841.
Proudhon, Pierre-Joseph, *Théorie du mouvement constitutionnel au xix*e *siècle: contradictions politiques,* París, Librairie internationale, 1870.
Proudhon, Pierre-Joseph, *Œuvres complètes de Pierre-Joseph Proudhon,* Roger Picard (ed.), París, Rivière, 1927.
Quetelet, Adolphe*, Lettres à S. A. R. le duc régnant de Saxe-Cobourg et Gotha, sur la théorie des probabilités, appliquée aux sciences morales et politiques,* Bruselas, Hayez, 1846.
Reybaud, Louis, *Études sur les réformateurs ou socialistes modernes,* París, Guillaumin, 1849.
Reynaud, Jean, «De la société saint-simonienne et des causes qui ont amené sa dissolution», en Saint-Amand Bazard, *Aux chefs des églises des départements: religion saint-simonienne,* París, Publications saint-simoniennes, 1830-1836.
Rodrigues, Eugène, *Lettres d'Eugène Rodrigues sur la religion et la politique,* París, Bureau du Globe, 1832.
Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres Complètes,* Bernard Gagnebin (ed.), París, Gallimard, 1964.
Rousseau, Jean-Jacques, *Correspondance complète de Rousseau,* R. A. Leigh (ed.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1979.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude de, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques, et religieuses, sur la révolution française,* París, J.-B. Louvet, 1794-1795.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude de, *L'homme de désir,* Robert Amadou (ed.), París, Rocher, 1994.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de Rouvroy, comte de, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion,* Henri Desroches (ed.), París, Seuil, 1969.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de Rouvroy, comte de y Augustin Thierry, *De la réorganisation de la société européenne, ou De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale,* París, A. Egron/Delaunay, 1814.

SAINT-VICTOR, Jacques Bins de, «Préface», en *Les soirées de Saint-Pétersbourg,* en *Joseph de Maistre: œuvres,* Pierre Glaudes (ed.), pp. 447-454.

SENLI, Pierre-Élie, *Purgatoire de feu M. le comte Joseph de Maistre, ancien ministre de S. M. le Roi de Sardaigne, membre de l'Académie royale des sciences de Turin, etc. ; pour l'expiation de certaines fautes morales qu'il a commises dans ses derniers écrits,* París, Haut-Cœur et Gayet, 1823.

STAËL, Germaine de, *De l'Allemagne,* Simone Balayé (ed.), París, GF-Flammarion, 1968.

STOURDZA, Alexandre, *Œuvres posthumes,* París, Dentu, 1859.

Sur deux traductions nouvelles de l'Imitation de J. C. et principalement de celle de M. Genoude, Lettre d'un docteur en théologie à. M. l'abbé de Bonnev… à Vienne, s. e., s. f.

TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae,* <http://hjg.com.ar/sumat/>. [Consultado en septiembre de 2016].

TOMÁS DE KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ,* trad. Eugène de Genoude, París, 1822.

TOMÁS DE KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ,* Félicité de Lamennais (ed. y trad.) [trad. Eugène de Genoude], Chambéry, 1826.

TOMÁS DE KEMPIS, *L'imitation de Jésus-Christ, nouvelle édition, avec des réflexions, des pratiques nouvelles et des extraits de la traduction de Pierre Corneille,* Louis Bautain (ed.), París, Furne, 1852.

«Tratado de la Santa Alianza», <http://www.derechointernacional.net/publico/fuentes-normativas-generales/conv-de-interes-historicos/337-tratado-de-la-santa-alianza.html>. [Consultado en septiembre de 2016].

VOLTAIRE, *Correspondance,* Theodore Besterman (ed.), París, Gallimard, 1978.

WILLERMOZ, Jean-Baptiste, *Instruction secrète des Grands Profès,* Antoine Faivre (ed.), en René Le Forestier (ed.), *La franc-maçonnerie templière et occultiste,* París, Montaigne, 1970, pp. 1023-1049.

Fuentes secundarias

Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida,* trad. Antonio Gimeno Guspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998.

Andrews, Naomi, *Socialism's Muse: Gender in the Intellectual Landscape of French Romantic Socialism,* Oxford, Lexington, 2006.

Armenteros, Carolina, «Revolutionary Violence and the End of History: The Divided Self in Francophone Thought, 1762-1914», en Carolina Armenteros, Tim Blanning, Isabel DiVanna y Dawn Dodds (eds.), *Historicising the French Revolution,* Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars, 2008, pp. 2-38.

Armenteros, Carolina, «Conclusion», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 221-229.

Armenteros, Carolina, «Maistre's Rousseaus», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 79-103.

Armenteros, Carolina, «The Mystical Rousseau», en *The Dorchester Review,* 4, 2, 2014, pp. 105-108.

Armenteros, Carolina, «Comte el contrarrevolucionario», en *Acta académica: XXX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología,* 2016.

Armenteros, Carolina, «The Counter-revolutionary Comte: Theorist of the Two Powers and Enthusiastic Medievalist», en Andrew Wernick (ed.), *A Comte Anthology,* Londres, Anthem Press, 2017, pp. 91-116.

Armenteros, Carolina, «Preparing the Russian Revolution: Maistre and Uvarov on the History of Knowledge», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and His European Readers,* pp. 203-238.

Armenteros, Carolina y Richard A. Lebrun (eds.), *The New* enfant du siècle: *Joseph de Maistre as a Writer. St. Andrews Studies in French History and Culture,* St. Andrews, Centre for French History and Culture of the University of St. Andrews, 2010.

Armenteros, Carolina y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and His European Readers: From Friedrich von Gentz to Isaiah Berlin,* Leiden, Brill, 2011.

Armenteros, Carolina y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* Oxford, The Voltaire Foundation, 2011.

Bailly, Anatole, *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français,* E. Egger, L. Séchan y P. Chantraine (eds.), París, Hachette, 2000.

Baker, Keith, «Closing the French Revolution: Saint-Simon and Comte», en François Furet y Mona Ozouf (eds.), *The Transformation of Political Culture, 1789-1848, The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture,* Oxford, Pergamon Press, 1989, t. iii, pp. 323-339.

Baker, Keith, *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Barbeau, Aimee E., «The Savoyard Philosopher: Deist or Neoplatonist?», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 161-189.

Barthelet, Philippe, «The Cambridge Platonists Mirrored by Joseph de Maistre», trad. Richard A. Lebrun, en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 67-77.

Barthelet, Philippe, «Un demi-jour doré...», en *id.* (ed.), *Joseph de Maistre,* pp. 17-23.

Barthelet, Philippe (ed.), *Joseph de Maistre,* París, L'Âge d'Homme, 2005.

Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte,* Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Bellah, Robert N., «Durkheim and History», en *American Sociological Review,* 24, 4, 1959, pp. 447-461.

Berg, Christian, «Théodicées victimales au dix-neuvième siècle en France (de Joseph de Maistre à J.-K. Huysmans)», en Buford Norman (ed.), *Victims and Victimization in French and Francophone Literature,* Ámsterdam, Rodopi, 2005, pp. 87-100.

Berlin, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas,* Henry Hardy (ed.), Londres, Hogarth Press, 1979.

Berlin, Isaiah, *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas,* trad. Hero Rodríguez Toro, Madrid, fce, 1992.

Berthiot, François, *Le baron d'Eckstein, journaliste et critique littéraire,* París, Éditions des écrivains, 1998.

Bertier de Sauvigny, Guillaume de, *La Restauration,* París, Flammarion, 1963.

Bongie, Laurence L., «Hume, "Philosophe" and Philosopher in Eighteenth-Century France», en *French Studies,* 15, 1961, pp. 213-227.

Bongie, Laurence L., «Hume and Skepticism in Late Eighteenth-Century France», en Johan van der Zande y R. H. Popkin (eds.), *The Skeptical Tradition around 1800: Skepticism in Philosophy, Science and Society,* Dordrecht, Kluwer, 1998, pp. 15-30.

Bourguet, Marie-Noëlle, *Déchiffrer la France: la statistique départementale à l'époque napoléonienne,* París, Archives contemporaines, 1989.

Bowman, Frank Paul, *Le Christ romantique,* Ginebra, Droz, 1973.

Bowman, Frank Paul, «Illuminism, Utopia, Mythology», en D. G. Charlton (ed.), *The French Romantics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984, t. i, pp. 76-112.

Bowman, Frank Paul, «"Precious Blood" in Religion, Literature, Eroticism, and Politics», en *id.*, *French Romanticism: Intertextual and Interdisciplinary Readings,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 81-105.

Bradley, Owen, *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre,* Lincoln, University of Nebraska Press, 1999.

Bradley, Owen, «Maistre's Theory of Sacrifice», en Richard A. Lebrun (ed.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 2001, pp. 65-83.

Bremond, Henri, *Gerbet,* París, Bloud, 1907.

Bremond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours,* París, Armand Colin, 1924-1933.

Bressolette, Claude, *L'abbé Maret: le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, 1830-1851*, París, Beauchesne, 1877.

Brett, Annabel S., *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Brian, Éric, *La mesure de l'État. Administrateurs et géomètres au* XVIII*e siècle,* París, Albin Michel, 1994.

Buche, Joseph, *L'école mystique de Lyon, 1776-1847*, Lyon, A. Rey, 1935.

Burson, Jeffrey, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France,* Notre Dame, Notre Dame University Press, 2010.

Burtin, Nicolas, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration, le baron d'Eckstein,* París, E. de Boccard, 1931.

Busst, A. J. L., «Ballanche and Saint-Simonism», en *Australian Journal of French Studies,* 9, 1972, pp. 290-307.

Camcastle, Cara, *The More Moderate Side of Joseph de Maistre: Views on Political Liberty and Political Economy,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005.

Cannon, Garland, *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, the Father of Modern Linguistics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Cassirer, Ernst, *La philosophie des Lumières,* Pierre Quillet (trad. y ed.), París, Fayard, 1966.

The Platonic Renaissance in England, trad. James P. Pettegrove, Nueva York, Gordian, 1970.

Certeau, Michel de, Jacques Fontaine, René Labande, Jacques Le Brun, Jean Leclercq, Jacques Lewis, Jean-Pierre Massant, Jean Orcibal, Francis Rapp, André Rayez y Pierre Riché, *Histoire spirituelle de la France. Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française des origines à 1914*, París, Beauchesne, 1964.

Chartier, Roger, *The Cultural Origins of the French Revolution,* trad. Lydia G. Cochrane, Durham, Duke University Press, 1991.

Cioran, Emil, *Exercices d'admiration: essais et portraits,* París, Gallimard, 1977.

Clines, David J. A., «In Search of the Indian Job», en *id.*, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays, 1967-1998*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, t. ii, pp. 770-791.

Compagnon, Antoine, *Les antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes,* París, Gallimard, 2005.

Craiutu, Aurelian, *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires,* Lanham, Lexington Books, 2003.

Crossley, Ceri, *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet,* Londres, Routledge, 1993.

Darcel, Jean-Louis, «Maistre's Libraries», en Richard A. Lebrun (ed.), *Maistre Studies,* Lanham, University Press of America, 1988, pp. 3-41.

Darcel, Jean-Louis, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, *Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* 2007.

Darnton, Robert, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France,* Cambridge, Harvard University Press, 1968.

Daudet, Ernest, *Joseph de Maistre et Blacas: leur correspondance inédite et l'histoire de leur amitié 1804-1820*, París, Plon, 1908.

DeDijn, Annelien, *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Delamarre, Alexandre J.-L., «Le pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph de Maistre et Auguste Comte», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 175, 1985, pp. 423-460.

Deneken, Michel, «Bautain, un théologien romantique français ?», en Jean-Luc Hiebel y Luc Perrin (eds.), *Louis Bautain: l'abbé-philosophe de Strasbourg (1796-1867)*, Estrasburgo, ERCAL, 1999, pp. 83-103.

Denizet, Jean, «Joseph de Maistre Economist», en Richard A. Lebrun (ed.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence,* pp. 84-104.

Dermenghem, Émile, *Joseph de Maistre, mystique: ses rapports avec le martinisme, l'illuminisme et la franc-maçonnerie, l'influence des doctrines mystiques et occultes sur sa pensée religieuse,* París, La Connaissance, 1923.

Descostes, François, *Joseph de Maistre pendant la Révolution, ses débuts diplomatiques, le marquis de Sales et les émigrés, 1789-1797*, Tours, A. Mame et fils, 1895.

Desrosières, Alain, *La politique des grands nombres: histoire de la raison statistique,* París, La Découverte, 1993.

Dubray, Charles, «Augustin Bonnetty», en *Catholic Encyclopedia,* <http://www.newadvent.org/cathen/02677a.htm>. [Consultado en septiembre de 2016].

Dunn, John, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises on Government"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Dupont, Alexandre, *Une Internationale blanche. Les légitimistes français au secours des carlistes (1868-1883),* tesis doctoral, Universidad de París-1 Panthéon-Sorbonne y Universidad de Zaragoza, 2015.

Eckalbar, John C., «The Saint-Simonian Philosophy of History: A Note», en *History and Theory,* 16, 1977, pp. 40-44.

Edwards, David W., «Count Joseph Marie de Maistre and Russian Educational Policy, 1803-1828», en *Slavic Review,* 36, 1977, pp. 54-75.

Everdell, William R., *Christian Apologetics in France, 1730-1790: The Roots of Romantic Religion,* Lewiston, Edwin Mellen, 1987.

Fattori, Marta, «Baconiana: nuove prospettive nella ricezione e fortuna delle opera di Francis Bacon», en *Rivista di storia della filosofia,* 3, 2003, pp. 405-422.

Fontana, Biancamaria, «The Napoleonic Empire and the Europe of Nations», en Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union,* Cambridge, Woodrow Wilson Center Press y Cambridge University Press, 2002, pp. 116-128.

Forbes, Duncan, «"Scientific" Whiggism: Adam Smith and John Millar», en *Cambridge Journal,* 7, 1953-1954, pp. 643-670.

Fornés Murciano, Antonio, «Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés», en *Hispania Sacra,* xliii, 2011, pp. 235-260.

Fureix, Emmanuel, *La France des larmes: deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Seyssel, Champ-Vallon, 2009.

Garrard, Graeme, «Rousseau, Maistre and the Counter-Enlightenment», en *History of Political Thought,* 15, 1994, pp. 97-120.

Garrard, Graeme, «Maistre, Judge of Jean-Jacques: An Examination of the Relationship between Jean-Jacques Rousseau, Joseph de Maistre and the French Enlightenment», tesis doctoral, Universidad de Oxford, 1995.

Garrard, Graeme, *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present,* Londres, Routledge, 2006.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation,* en *id.*, *The Rise of Modern Paganism,* Londres, Random House, 1966, t. i.

Gengembre, Gérard, *La contre-révolution, ou L'histoire désespérante,* París, Imago, 1999.

George, Albert Joseph, *Pierre-Simon Ballanche, Precursor of Romanticism,* Siracusa, Syracuse University Press, 1945.

Gianturco, Elio, «Joseph de Maistre and Giambattista Vico: Italian Roots of De Maistre's Political Culture», tesis doctoral, Universidad de Columbia, 1937.

Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia,* trad. Carlos Catroppi, Barcelona, Gedisa, 1999.

Glaudes, Pierre, «Ballanche», en Jean-Louis Darcel, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, *Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 1129-1131.

Glaudes, Pierre, «Blanc de Saint-Bonnet», en Jean-Louis Darcel, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, *Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 1137-1138.

Glaudes, Pierre, «Joachim de Flore», en Jean-Louis Darcel, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, *Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 1203-1205.

Glaudes, Pierre, *Joseph de Maistre et les figures de l'histoire: trois essais sur un précurseur du romantisme français,* Clermont-Ferrand, Librairie Nizet, 1997.

Glaudes, Pierre, (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* París, Robert Laffont, 2007.

Glaudes, Pierre, «Saint-simonisme», en Jean-Louis Darcel, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, *Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 1283-1285.

Glaudes, Pierre, «Barbey d'Aurevilly antimoderne: l'héritage maistrien», en *id.*, *Esthétique de Barbey d'Aurevilly,* París, Garnier, 2009, pp. 17-44.

Gonzalo Díez, Luis, «El despotismo del pecado original», en *Historia y política. Ideas, procesos y movimientos sociales,* 13, 1, 2005, pp. 27-48.

Gouhier, Henri, «Rousseau et Fénelon», en S. Harvey, M. Hobson, D. J. Kelley y S. B. Taylor (eds.), *Reappraisals of Rousseau: Studies in Honour of R. A. Leigh,* Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 279-289.

Grange, Julie, «Louis Bautain: une réfutation traditionaliste de l'éclectisme», en Jean-Luc Hiebel y Luc Perrin, *Louis Bautain: l'abbé-philosophe de Strasbourg (1796–1867)*, pp. 17-34.

Grimaud, Louis, *Histoire de la liberté d'enseignement en France depuis la chute de l'Ancien R*égime jusqu'à nos jours, Grenoble, Allier frères, 1898.

Guccione, Eugenio, *Philippe Buchez e la rivoluzione francese: pensiero politico e storiografia,* Palermo, Mazzone, 1993.

Hacking, Ian, *The Taming of Chance,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Haubtmann, Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon: genèse d'un antithéiste,* París, Marne, 1969.

Hedley, Douglas, «Enigmatic Images of an Invisible World: Sacrifice, Suffering and Theodicy in Joseph de Maistre», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 125-146.

Hiebel, Jean-Luc y Luc Perrin (eds.), *Louis Bautain: l'abbé-philosophe de Strasbourg (1796-1867)*, Estrasburgo, ERCAL, 1999.

Hirschman, Albert O., *Retóricas de la intransigencia,* trad. Tomás Segovia, México DF, FCE, 1991.

HIRSCHMAN, Albert O., «The History of Diplomacy: The Renaissance to 1815», en *Encyclopedia Britannica,* DVD-ROM, 2001.

HORTON, Walter Marshall, *The Philosophy of the Abbé Bautain,* Nueva York, New York University Press, 1926.

HUIT, Charles, *La vie et les œuvres de Ballanche,* Lyon, Vitte, 1904.

HUNT, Lynn, *The Family Romance of the French Revolution,* Berkeley, University of California Press, 1992.

ISAMBERT, François-André, «Religion et développement dans la France du XIX[e] siècle», en *Archives de sciences sociales des religions,* 15, 1, 1963, pp. 63-69.

ISAMBERT, François-André, *Politique, religion et science de l'homme chez Philippe Buchez (1796-1865)*, París, Cujas, 1967.

JOBERT, Ambroise, *Un théologien au siècle des lumières. L'abbé Bergier. Correspondance avec l'abbé Trouillet, 1770-1790*, Lyon, Centre André Latreille, 1987.

KEOHANE, Nannerl O., *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment,* Princeton, Princeton University Press, 1980.

KOHLHAUER, Michael, «L'histoire-mal. Approches pour un (non-) lieu littéraire», en Myriam Watthee-Delmotte y Paul-Augustin Deproost (eds.), *Imaginaires du mal,* París, Cerf / Presses universitaires de Louvain, 2000, pp. 189-208.

KOŁAKOWSKI, Leszek, *Dieu ne nous doit rien: brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme,* trad. Marie-Anne Lescourret, París, Albin Michel, 1995.

KORS, Alan C., *Atheism in France, 1650-1729: The Orthodox Sources of Disbelief,* Princeton, Princeton University Press, 1990.

KORS, Alan C. y Paul J. KORSHIM (eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1987.

LATREILLE, Camille, «Bossuet et Joseph de Maistre d'après des documents inédits», en *Revue d'histoire littéraire de la France,* 11, 1904, pp. 263-281; 12, 1905, pp. 84-106, 257-281, 453-466.

LATREILLE, Camille, *«Les derniers jours de Joseph de Maistre racontés par sa fille», en Quinzaine,* 16 de julio de 1905, pp. 149-161.

LATREILLE, Camille, *Joseph de Maistre et la papauté,* París, Hachette, 1906.

LATREILLE, Camille, *«Joseph de Maistre et le jansénisme», en Revue d'histoire littéraire de la France,* 15, 1908, pp. 391-424.

LE GUILLOU, Louis, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais,* París, Armand Colin, 1966.

LE GUILLOU, Louis, *«Joseph de Maistre et Lamennais, 1820-1821», en REM,* 8, 1983, pp. 85-100.

LEBRUN, Richard A., «Introduction», en Joseph de Maistre, *An Examination of the Philosophy of Bacon.*

LEBRUN, Richard A., «Introduction: Assessing Maistre's Style and Rhetoric», *en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), The New* enfant du siècle, pp. 1-18.

LEBRUN, Richard A., *«Maistre and Natural Law», en id.* (ed.), *Maistre Studies,* pp. 193-206.

LEBRUN, Richard A., *«Maistre's Reading», en id.* (ed.), *Maistre Studies,* pp. 42-64.

LEBRUN, Richard A., *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre,* Ottawa, University of Ottawa Press, 1965.

LEBRUN, Richard A., *«Joseph de Maistre and Rousseau», en SVEC,* 88, 1972, pp. 881-898.

LEBRUN, Richard A., *«Les lectures de Joseph de Maistre d'après ses registres inédits», en REM,* 9, 1985, pp. 126-191.

LEBRUN, Richard A., *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 1988.

LEBRUN, Richard A., *Maistre Studies,* Lanham, University Press of America, 1988.

LEBRUN, Richard A., *«Maistrian Epistemology», en id.* (ed.), *Maistre Studies,* Lanham, University Press of America, 1988, pp. 207-221.

LEBRUN, Richard A. (ed.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence: Selected Studies,* Montreal, McGill-Queen's University Press, 2001.

LEBRUN, Richard A., *«Maistre et Hume», en REM,* 14, 2004, pp. 243-262.

LICHTENSTEIN, Jacqueline, «Socrate à la cour de Louis XIV», en *XVII*e *siècle,* 150, 1986, pp. 3-17.

LOVEJOY, Arthur O., *La gran cadena del ser. Historia de una idea,* trad. Antonio Desmonts, Barcelona, Icaria, 1983.

LOVIE, Jacques, «Constance de Maistre: éléments pour une biographie», en *REM,* 4, 1978, pp. 141-173.

LÖWITH, Karl, *Meaning in History,* Chicago, University of Chicago Press, 1949.

MACHEREY, Pierre, «Le positivisme entre la révolution et la contre-révolution: Maistre et Comte», en *Revue de synthèse,* 112, 1991, pp. 41-47.

MAIRE, Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIII*e *siècle,* París, NRF / Gallimard, 1998.

MANNHEIM, Karl, *Conservatism: A Contribution to the Sociology of Knowledge,* Nico Stehr (ed.), David Kettler y Volker Meja (eds. y trads.) Londres, Routledge, 1997.

MANUEL, Frank E., *The Prophets of Paris,* Cambridge, Harvard University Press, 1962.

MANUEL, Frank E., *The New World of Henri Saint-Simon,* Notre Dame, Notre Dame University Press, 1963.

MANUEL, Frank E., *The Changing of the Gods,* Hanover, University Press of New England, 1983.

Markovits, A., «Joseph de Maistre i Sainte-Beuve v pismach k R. Sturdza-Edling», en *Literaturnoye nasledstvo,* 33, 1939, pp. 379-456.

Martin, Alexander M., *Romantics, Reformers and Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the Reign of Alexander I,* DeKalb, Northern Illinois University Press, 1997.

Martin, Alexander M., *«Die Suche nach dem juste milieu:* Der Gedanke der Heiligen Allianz bei den Geschwistern Sturdza in Russland und Deutschland im Napoleonischen Zeitalter», en *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte,* 54, 1998, pp. 81-126.

Marx, Jacques, «L'idée de palingénésie chez Joseph de Maistre», en *REM,* 3, 1977, pp. 113-123.

Mathiez, Albert, *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801: essai sur l'histoire religieuse de la Révolution,* Ginebra, Slatkine, 1975.

McCalla, Arthur, «French Romantic Philosophies of History», en Antoine Faivre y Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions,* Lovaina, Peeters, 1998.

McCalla, Arthur, *A Romantic Historiosophy: The Philosophy of History of Pierre-Simon Ballanche,* Leiden, Brill, 1998.

McMahon, Darrin, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity,* Oxford, Oxford University Press, 2001.

McMahon, Darrin, *«Maistre's Genius», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 19-30.

McManners, John, *Church and Society in Eighteenth-Century France: The Religion of the People and the Politics of Religion,* Oxford, Clarendon, 1999.

Mellon, Stanley, *The Political Uses of History: A Study of Historians in the French Restoration,* Stanford, Stanford University Press, 1958.

Miltchyna, Vera, «Joseph de Maistre in Russia», en Richard A. Lebrun (ed.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence,* pp. 241-270.

Momigliano, Arnaldo, *Les fondations du savoir historique,* trad. Isabelle Rozenbaumas, París, Les Belles Lettres, 1992.

Muirhead, John H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America,* Bristol, Thoemmes Press, 1992.

Nakagawa, Hisayasu, «J.-J. Rousseau et J.-G. Pompignan: la "Profession de foi du vicaire Savoyard" et "De la religion civile" critiqués par l'Instruction pastorale», en *Dix-huitième siècle,* 34, 2002, pp. 67-76.

Neufeld, Karl-Heinz, «La filosofía cristiana de Louis-Eugène Bautain (1796-1867) y Augustin Bonnetty (1798-1879)», en Emerich Coreth, Walter M.

Neidl y Georg Pfliggersdorfer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX,* Madrid, Encuentro, 1993, pp. 475-483.

Nguyen, Victor, «Maistre, Vico et le retour des dieux», en *REM,* 3, 1977, pp. 243-255.

Oz-Salzberger, Fania, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

Pagden, Anthony, «Europe: Conceptualizing a Continent», en *id.* (ed.), *The Idea of Europe,* pp. 33-54.

Pagden, Anthony (ed.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union,* Cambridge, Woodrow Wilson Center Press y Cambridge University Press, 2002.

Palmer, Robert R., *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France,* Princeton, Princeton University Press, 1939.

Partridge, Eric, *Origins: An Etymological Dictionary of Modern English,* Nueva York, Routledge, 2009.

Pastori, Paolo, «Joseph de Maistre e la libertà», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto,* 55, 4, 1978, pp. 336-358.

Petri, Barbara Patricia, *The Historical Thought of Philippe-Joseph-Benjamin Buchez,* Washington DC, Catholic University of America Press, 1958.

Petri, Barbara Patricia, *«Philosophy of History», Encyclopedia Britannica,* DVD-ROM, 2001.

Pickering, Mary, «Auguste Comte and the Saint-Simonians», en *French Historical Studies,* 18, 1993, pp. 211-236.

Pickering, Mary, *Auguste Comte: An Intellectual Biography,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993-2009.

Picon, Antoine, *Les saint-simoniens: raison, imaginaire et utopie,* París, Belin, 2002.

Picon, Antoine, «Industrie et régénération sociale: les polytechniciens saint-simoniens», <http://www.gsd.harvard.edu/wp-content/uploads/2016/06/picon-polytechniciens-saint-simoniens.pdf>. Consultado en septiembre de 2016.

Plongeron, Bernard, «Affirmations et contestations du chrétien-citoyen (1789-1792)», en *id.* (ed.), *Les défis de la modernité (1750-1840),* pp. 307-362.

Plongeron, Bernard, *«Le christianisme comme messianisme social», en id.* (ed.), *Les défis de la modernité (1750-1840)*, pp. 837-906.

Plongeron, Bernard, *«Combats spirituels et réponses pastorales à l'incrédulité du siècle», en id.* (ed.), *Les défis de la modernité (1750-1840)*, pp. 247-91.

Plongeron, Bernard, *«De Napoléon à Metternich: une modernité en état de blocus», en id.* (ed.), *Les défis de la modernité (1750-1840)*, pp. 635-737.

Plongeron, Bernard, *«Parcours de laïcs en Révolution: ruptures et continuités», en id.* (ed.), *Les défis de la modernité (1750-1840)*, pp. 539-617.

Plongeron, Bernard, (ed.), *Les défis de la modernité (1750-1840)*, París, Desclée de Brouwer, 1997.

Popkin, R. H., *Scepticism in the Enlightenment,* Dordrecht, Kluwer, 1997.

Pranchère, Jean-Yves, *L'autorité contre les lumières: la philosophie de Joseph de Maistre,* Ginebra, Droz, 2004.

Pranchère, Jean-Yves, *«Comte», en Jean-Louis Darcel, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 1149-1151.

Pranchère, Jean-Yves, *«Montesquieu», en Jean-Louis Darcel, Pierre Glaudes y Jean-Yves Pranchère, Dictionnaire Joseph de Maistre,* en Pierre Glaudes (ed.), *Joseph de Maistre: œuvres,* pp. 1128-1130.

Pranchère, Jean-Yves, «*Ordre de la raison, déraison de l'histoire: l'historicisme de Maistre et ses sources classiques», en Philippe Barthelet (ed.), Joseph de Maistre,* pp. 366-390.

Reardon, Bernard, *Liberalism and Tradition: Aspects of Catholic Thought in Nineteenth-Century France,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Reardon, Michael, «The Reconciliation of Christianity with Progress: Philippe Buchez»*, en Review of Politics,* 23, 4, 1971, pp. 512-537.

Rebotton, Jean, *Études maistriennes: nouveaux aperçus sur la famille de Maistre et sur les rapports de Joseph de Maistre avec Monsieur de Stedingk,* Aosta, soins, 1974.

Rebotton, Jean, «Maistre's Religious Education»*, en Richard A. Lebrun (ed.), Maistre Studies,* pp. 78-100.

Rey, Alain y Paul Robert (eds.), *Le grand Robert de la langue française,* París, Dictionnaires Le Robert, 2001.

Rocher, Rosane, «The Knowledge of Sanskrit in Europe until 1800», en Sylvain Auroux, E. F. K. Koerner, Hans-Josef Niederehe y Kees Versteegh (eds.), *History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Language Sciences from the Beginning to the Present,* Berlín, Walter de Gruyter, 2001.

Rolland, Patrice, «Proudhon et les leçons de l'histoire constitutionnelle française», en *L'histoire institutionnelle et juridique dans la pensée politique,* Actes du xvii[e] colloque de l'Association française des historiens des idées politiques, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2006.

Rosa, Susan, «Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism», en *Journal of the History of Ideas,* 57, 1, 1996, pp. 87-107.

Rossi, Paolo, *Dark Abyss of Time: The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico,* trad. Lydia G. Cochrane, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Sandström, Erik, «The Doctrine of Correspondences: Both Science and Philosophy», en *The New Philosophy,* 73, 1970, pp. 379-393.

Sarrazin, Bernard, «Le comte et le sénateur, ou La double religion de Joseph de Maistre», en *Romantisme,* 11, 1976, pp. 15-27.

Schär, Max, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus. Beisler Beiträge zur Geschichtswissenschaft,* Basilea, Helbing y Lichtenhahn, 1979.

Schwab, Raymond, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, trad. Gene Patterson-King, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

Scubla, Lucien, «René Girard, ou La renaissance de l'anthropologie religieuse», en Mark Anspach (dir.), *René Girard,* París, L'Herne, 2008, pp. 105-109.

Skinner, Quentin, «Habermas' Reformation», en *The New York Review of Books,* 7 de octubre de 1982.

Skinner, Quentin, «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?», en *Isegoría,* 33, 2005, pp. 19-49.

Sonenscher, Michael, *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution,* Princeton, Princeton University Press, 2007.

Sans-Culottes: *An Eighteenth-Century Emblem in the French Revolution,* Princeton, Princeton University Press, 2008.

Spahn, Martin, «Holy Alliance», en *Catholic Encyclopedia,* <http://www.newadvent.org/cathen/07398a.htm>. [Consultado en septiembre de 2016].

Starobinski, Jean, *«Introduction», en Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* París, Gallimard, 1969.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle,* París, Gallimard, 1971.

Starobinski, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières,* París, Gallimard, 1989.

Steiner, George, «Darkness Visible», en *The London Review of Books,* 24 de noviembre de 1988.

Stepanov, M., «Joseph de Maistre v Rossii», en *Literaturnoye nasledstvo,* 30, 1937, pp. 577-726.

Strenski, Ivan, *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France,* Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Stunkel, Kenneth R., «India and the Idea of a Primitive Revelation in French Neo-Catholic Thought», en *Journal of Religious History,* 8, 1975, pp. 228-239.

Tacussel, Patrick, *Mythologie des formes sociales: Balzac et les saint-simoniens ou Le destin de la modernité,* París, Méridiens Klincksieck, 1995.

Thurston, Benjamin, «Joseph de Maistre: Logos and Logomachy», tesis doctoral, Universidad de Oxford, 2001.

Thurston, Benjamin, *«Joseph de Maistre:* The Paradox of the Writer»*, en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), The New enfant du siècle,* pp. 75-98.
Triomphe, Robert, «Joseph de Maistre et Herder», en *Revue de littérature comparée,* 1954, pp. 322-329.
Triomphe, Robert, *Joseph de Maistre: étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique,* Ginebra, Droz, 1968.
Tuck, Richard, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
Tully, James, «The Kantian Idea of Europe», en Anthony Pagden (ed.), *The Idea of Europe,* pp. 331-358.
Urigüen, Begoña, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo,* Madrid, CSIC, 1986.
Van Kley, Dale, «Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest», en Alan Kors y Paul J. Korshim (eds.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany,* pp. 69-85.
The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791, New Haven, Yale University Press, 1996.
Verçosa Filho, Élcio, «The Pedagogical Nature of Maistre's Thought», en Carolina Armenteros y Richard A. Lebrun (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment,* pp. 191-219.
Vermale, François, *Joseph de Maistre, émigré,* Chambéry, Dardel, 1927.
Viatte, Auguste, *Les sources occultes du romantisme,* París, Honoré Champion, 1928.
Vincent, Steven K., *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism,* Oxford, Oxford University Press, 1984.
Welch, Cheryl, *Liberty and Utility: The French* Idéologues *and the Transformation of Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1984.
Whatmore, Richard, *Republicanism and the French Revolution: An Intellectual History of Jean-Baptiste Say's Political Economy,* Oxford, Oxford University Press, 2000.
Whittaker, Cynthia, *The Origins of Modern Russian Education: An Intellectual Biography of Count Sergei Uvarov, 1786-1855*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1984.
Williams, David Lay, «Political Ontology and Institutional Design in Montesquieu and Rousseau», en *American Journal of Political Science,* 54, 2, 2010, pp. 525-542.
Zenkine, Serge, «L'utopie religieuse des saint-simoniens: le sémiotique et le sacré», en Philippe Régnier (ed.), *Études saint-simoniennes,* Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2002, pp. 33-60.
Zorgbibe, Charles, *Metternich: le séducteur diplomate,* París, Fayard, 2009.

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
EL PENSAMIENTO HISTÓRICO EN FRANCIA, 1797-1854

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
xxxxxxx de 2017

Títulos de Ciencias Sociales

1 Luis Gracia Martín, *El actuar en lugar de otro en Derecho Penal* (1985).
2 Antonio Serrano González, *Michel Foucault: Sujeto, derecho, poder* (1986).
3 Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía y práctica social en España* (1987).
4 Fernando Pérez Cebrián, *La planificación de la encuesta social* (1987).
5 Yolanda Polo Redondo, *Desarrollo de nuevos productos: aplicaciones a la economía española* (1988).
6 Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa* (1988).
7 Gema Martínez de Espronceda Sazatornil, *El canciller de bolsillo. Dollfuss en la prensa de la II República* (1988).
8 José Ignacio Lacasta Zabalza, *Cultura y gramática del Leviatán portugués* (1988).
9 José M.ª Rodanés Vicente, *La Prehistoria. Apuntes sobre concepto y método* (1988).
10 Cástor Díaz Barrado, *El consentimiento como causa de exclusión de la ilicitud del uso de la fuerza, en Derecho Internacional* (1989).
11 Harvey J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio* (1989).
12 Antonio Beltrán Martínez, *Ensayo sobre el origen y significación del arte prehistórico* (1989).
13 José Luis Moreu Ballonga, *El nuevo régimen jurídico de las aguas subterráneas* (1990).
14 Santiago Míguez González, *La preparación de la transición a la democracia en España* (1990).
15 Jesús Hernández Aristu, *Pedagogía del ser: aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire* (1990).
16 Alfonso Sánchez Hormigo, *Valentín Andrés Álvarez. (Un economista del 27)* (1991).
17 José Antonio Ferrer Benimeli y Manuel A. de Paz Sánchez, *Masonería y pacifismo en la España contemporánea* (1991).
18 Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal* (1991).
19 Sidney Pollard, *La conquista pacífica. La industrialización de Europa, 1760-1970* (1991).
20 Jesús Lalinde Abadía, *Las culturas represivas de la Humanidad* (1992).
21 Fernando Baras Escolá, *El reformismo político de Jovellanos. (Nobleza y poder en la España del siglo XVIII)* (1993).
22 José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería y periodismo en la España contemporánea* (1993).
23 John Clanchy y Brigid Ballard, *Cómo se hace un trabajo académico. Guía práctica para estudiantes universitarios,* 2.ª ed. (2000).
24 Eloy Fernández Clemente, *Ulises en el siglo XX. Crisis y modernización en Grecia, 1900-1930* (1995).
25 Enrique Fuentes Quintana, *El modelo de economía abierta y el modelo castizo en el desarrollo económico de la España de los años 90* (1995).

26 Alfred D. Chandler, Jr., *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial,* traducción de Jordi Pascual (1996).
27 Richard M. Goodwin, *Caos y dinámica económica,* traducción y revisión técnica de Julio Sánchez Chóliz, Dulce Saura Bacaicoa y Gloria Jarne Jarne (1997).
28 M.ª Carmen Bayod López, *La modificación de las capitulaciones matrimoniales* (1997).
29 Gregory M. Luebbert, *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras,* traducción de Álvaro Garrido Moreno (1997).
30 Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (1997).
31 Enrique Fuentes Quintana y otros, *La Hacienda en sus ministros. Franquismo y democracia* (1997).
32 Gaspar Mairal Buil, José Ángel Bergua Amores y Esther Puyal Español, *Agua, tierra, riesgo y supervivencia. Un estudio antropológico sobre el impacto socio-cultural derivado de la regulación del río Ésera* (1997).
33 Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *El siglo rebelde, 1830-1930,* traducción de Porfirio Sanz Camañes (1997).
34 Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840* (1998).
35 R. A. C. Parker, *Historia de la segunda guerra mundial,* traducción de Omnivox, S. L. (1998).
36 José Aixalá Pastó, *La peseta y los precios. Un análisis de largo plazo (1868-1995)* (1999).
37 Carlos Gil Andrés, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (2000).
38 Francisco Comín y otros, *La Hacienda desde sus ministros. Del 98 a la guerra civil* (2000).
39 Ángela López Jiménez, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres* (2001).
40 Juan Carmona, Josep Colomé, Juan Pan-Montojo y James Simpson (eds.), *Viñas, bodegas y mercados. El cambio técnico en la vitivinicultura española, 1850-1936* (2001).
41 Ève Gran-Aymerich, *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945,* traducción de Inés Sancho-Arroyo (2001).
42 Rafael Vallejo Pousada, *Reforma tributaria y fiscalidad sobre la agricultura y la propiedad en la España liberal, 1845-1900* (2001).
43 Robert S. DuPlessis, *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna,* traducción de Isabel Moll (2001).
44 Carlos Usabiaga, *El estado actual de la Macroeconomía. Conversaciones con destacados macroeconomistas,* traducción de Montse Ponz (2002).
45 Carmelo Lisón Tolosana, *Caras de España. (Desde mi ladera)* (2002).
46 Hanneke Willemse, *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas de Albalate de Cinca, 1928-1938,* traducción de Francisco Carrasquer (2002).
47 M.ª Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)* (2002).

48 Ana José Bellostas Pérez-Grueso, Carmen Marcuello Servós, Chaime Marcuello Servós y José Mariano Moneva Abadía, *Mimbres de un país. Sociedad civil y sector no lucrativo en Aragón* (2002).
49 Mercedes Yusta Rodrigo, *Guerrilla y resistencia campesina. La resistencia armada contra el franquismo en Aragón (1930-1952)* (2003).
50 Francisco Beltrán Lloris (ed.), *Antiqua Iuniora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad* (2004).
51 Roberto Ceamanos Llorens, *De la historia del movimiento obrero a la historia social.* L'Actualité de l'Histoire *(1951-1960) y* Le Mouvement Social *(1960-2000)* (2004).
52 Carlos Forcadell, Gonzalo Pasamar, Ignacio Peiró, Alberto Sabio y Rafael Valls (eds.), *Usos de la Historia y políticas de la memoria* (2004).
53 Aitor Pérez Ruiz, *La participación en la ayuda oficial al desarrollo de la Unión Europea. Un estudio para Aragón* (2004).
54 Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón (1880-1930)* (2005).
55 Francisco Comín, Pablo Martín Aceña y Rafael Vallejo (eds.), *La Hacienda por sus ministros. La etapa liberal de 1845 a 1899* (2006).
56 Pedro Lains, *Los progresos del atraso. Una nueva historia económica de Portugal, 1842-1992,* traducción de Lourdes Eced (2006).
57 Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico,* traducción de Jordi Pascual (2006).
58 Kevin H. O'Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalización e historia. La evolución de la economía atlántica en el siglo XIX,* traducción de Montse Ponz (2006).
59 Fernando Casado Cañeque, *La RSE ante el espejo. Carencias, complejos y expectativas de la empresa responsable en el siglo XXI* (2006).
60 Marta Gil Lacruz, *Psicología social. Un compromiso aplicado a la salud* (2007).
61 José Ángel Bergua Amores, *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica* (2007).
62 Ricardo Robledo y Santiago López (eds.), *¿Interés particular, bienestar público? Grandes patrimonios y reformas agrarias* (2007).
63 Concha Martínez Latre, *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón* (2007).
64 Juan David Gómez Quintero, *Las ONGD aragonesas en Colombia. Ejecución y evaluación de los proyectos de desarrollo* (2007).
65 M.ª Alexia Sanz Hernández, *El consumo de la cultura rural* (2007).
66 Julio Blanco García, *Historia de las actividades financieras en Zaragoza. De la conquista de Zaragoza (1118) a la aparición del Banco de Aragón (1909)* (2007).
67 Marisa Herrero Nivela y Elías Vived Conte, *Programa de Comprensión, Recuerdo y Narración. Una herramienta didáctica para la elaboración de adaptaciones curriculares. Experiencia en alumnos con síndrome de Down* (2007).
68 Vicente Pinilla Navarro (ed.), *Gestión y usos del agua en la cuenca del Ebro en el siglo XX* (2008).

69 Juan Mainer (coord.), *Pensar críticamente la educación escolar. Perspectivas y controversias historiográficas* (2008).

70 Richard Hocquellet, *Resistencia y revolución durante la Guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional* (2008).

71 Xavier Darcos, *La escuela republicana en Francia: obligatoria, gratuita y laica. La escuela de Jules Ferry, 1880-1905,* traducción de José Ángel Melero Mateo (2008).

72 María Pilar Galve Izquierdo, *La necrópolis occidental de Caesaraugusta en el siglo III. (Calle Predicadores, 20-30, Zaragoza)* (2009).

73 Joseba de la Torre y Gloria Sanz Lafuente (eds.), *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia* (2009).

74 Laura Sancho Rocher (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (2009).

75 Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)* (2009).

76 Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II* (2010).

77 Gaspar Mairal Buil, *Tiempos de la cultura. (Ensayos de antropología histórica)* (2010).

78 Marie Salgues, *Teatro patriótico y nacionalismo en España: 1859-1900* (2010).

79 Jerònia Pons Pons y Javier Silvestre Rodríguez (eds.), *Los orígenes del Estado del Bienestar en España, 1900-1945: los seguros de accidentes, vejez, desempleo y enfermedad* (2010).

80 Richard Hocquellet, *La revolución, la política moderna y el individuo. Miradas sobre el proceso revolucionario en España (1808-1835)* (2011).

81 Ismael Saz y Ferran Archilés (eds.), *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea* (2011).

82 Carlos Flavián y Carmina Fandos (coords.), *Turismo gastronómico. Estrategias de marketing y experiencias de éxito* (2011).

83 José Ángel Bergua Amores, *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociosofía* (2011).

84 Fernando José Burillo Albacete, *La cuestión penitenciaria. Del Sexenio a la Restauración (1868-1913)* (2011).

85 Luis Germán Zubero, *Historia económica del Aragón contemporáneo* (2012).

86 Francisco Ramiro Moya, *Mujeres y trabajo en la Zaragoza del siglo XVIII* (2012).

87 Daniel Justel Vicente (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo* (2012).

88 Jeffrey G. Williamson, *El desarrollo económico mundial en perspectiva histórica. Cinco siglos de revoluciones industriales, globalización y desigualdad* (2012).

89 Carlos Laliena Corbera, *Siervos medievales de Aragón y Navarra en los siglos XI-XIII* (2012).

90 Enrique Cebrián Zazurca, *Sobre la democracia representativa. Un análisis de sus capacidades e insuficiencias* (2013).

91 Ignacio Simón Cornago, *Los soportes de la epigrafía paleohispánica. Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica* (2013).

92 Ignacio Peiró Martín, *Historiadores en España. Historia de la Historia y memoria de la profesión* (2013).
93 Gabriel Sopeña Genzor (ed.), *Aragón antiguo: fuentes para su estudio* (2013).
94 José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (2013).
95 Elisabel Larriba, *El público de la prensa en España a finales del siglo XVIII (1781-1808)* (2013).
96 Emilio Benedicto Gimeno, José Antonio Mateos Royo, *La minería aragonesa en la cordillera Ibérica durante los siglos XVI y XVII. Evolución económica, control político y conflicto social* (2013).
97 José Ángel Sesma Muñoz, *Revolución comercial y cambio social. Aragón y el mundo mediterráneo (siglos XIV-XV)* (2013).
98 Alain Hugon, *La insurrección de Nápoles, 1647-1648. La construcción del acontecimiento* (2014).
99 Arno J. Mayer, *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa* (2014).
100 Francisco Javier Ramón Solans, *«La Virgen del Pilar dice…». Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (2014).
101 Ángel Alcalde, *Los excombatientes franquistas. La cultura de guerra del fascismo español y la Delegación Nacional de Excombatientes (1936-1965)* (2014).
102 Raúl Susín Betrán y M.ª José Bernuz Beneitez (coords.), *Seguridad(es) y derechos inciertos* (2014).
103 María Asunción Bellosta Martínez, *Sentir la muerte hoy. El género al final de la vida* (2014).
104 Chabier Gimeno Monterde, *Buscavidas. La globalización de las migraciones juveniles* (2014).
105 Jordi Canal, *La historia es un árbol de historias. Historiografía, política, literatura* (2014).
106 David Vila Viñas, *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política contemporáneas* (2014).
107 Javier Rodrigo (ed.), *Políticas de la violencia. Europa, siglo XX* (2014).
108 Jerònia Pons Pons y Margarita Vilar Rodríguez, *El seguro de salud privado y público en España. Su análisis en perspectiva histórica* (2014).
109 Fernando Arlettaz, *Religión, esfera pública, mundo privado. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas* (2015).
110 Alessandro Roncaglia, *Economistas que se equivocan. Las raíces culturales de la crisis* (2015).
111 Laura Sancho Rocher (coord.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos* (2015).
112 José Ignacio Gómez Zorraquino, *Patronazgo y clientelismo. Instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII* (2016).
113 George L. Mosse, *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales* (2016).
114 Domingo Gallego Martínez, Luis Germán Zubero y Vicente Pinilla Navarro (eds.), *Estudios sobre el desarrollo económico español. Dedicados al profesor Eloy Fernández Clemente* (2016).

115 Maurice Agulhon, *Política, imágenes, sociabilidades: de 1789 a 1989,* ed. de Jordi Canal (2016).
116 María José Estarán Tolosa, *Epigrafía bilingüe del Occidente romano. El latín y las lenguas locales en las inscripciones bilingües y mixtas* (2016).
117 Raanan Rein y Joan Maria Thomàs (eds.), *Guerra Civil y franquismo: una perspectiva internacional* (2016).
118 Eugenio García Gascón, *Sayyid Qutb. Nostalgia del islam* (2016).
119 Bernardo Bayona Aznar y José Antônio de C. R. de Souza (eds.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII* (2016).
120 Alexandre Coello de la Rosa y Josep Lluís Mateo Dieste, *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo* (2016).
121 Stéphane Michonneau, *«Fue ayer». Belchite: un pueblo frente a la cuestión del pasado* (2017).
122 Alessandro Roncaglia, *Breve historia del pensamiento económico* (2017).
123 Cristina Monge Lasierra, *15M: un movimiento político para democratizar la sociedad* (2017).

ciencia Sociales

La Revolución de 1789 engendró el pensamiento histórico francés. Para la generación educada en el hundimiento de un mundo, la historia ya no era algo lejano, como lo había sido para los escritores de la Ilustración. Ahora se escribía con letras de sangre y fuego. Quienes siguieron siendo creyentes durante los años del trastorno lo experimentaron con especial intensidad, pues de repente despertó en ellos el temor de que Dios hubiera abandonado a la humanidad. Algunos recurrieron a la historia con la esperanza de que, bien entendida, revelaría los designios de la Providencia. Este libro se centra en el pensamiento histórico de Joseph de Maistre, un hombre que sintió la Revolución con una profunda ansiedad espiritual, y describe la onda de choque que sus reflexiones provocaron en el pensamiento histórico, político y social francés del siglo XIX.







Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza

